This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

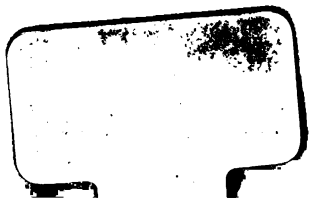
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

49. 1879.



Die

Philonische Philosophie

in

ihren Hauptmomenten

dargestellt

von

Dr. M. Wolff,
Prediger der israel. Gemeinde zu Culm.

Leipzig,
Verlag von C. L. Fritzsche.
—
1849.

Seinem

hochgeschätzten Lehrer

Herrn

Dr. C. L. Michelet,

Professor der Philosophie an der Universität zu Berlin

in innigster Liebe und Dankbarkeit

gewidmet

vom

Verfasser.

Vorwort.

Die Abhandlung, die ich hier dem wissenschaftlichen Publikum übergebe, war ursprünglich nur für die Leser des „Orient" bestimmt. Wenn ich sie nun einem größern Leserkreise vorlege, so geschieht das keineswegs aus einer sogenannten Autoren-Eitelkeit, sondern in dem Bewußtsein, daß eine neue Darstellung der Philonischen Philosophie für Alle, die sich dafür interessiren, ein tief gefühltes Bedürfniß sein müsse. — Es wird dem aufmerksamen Leser nicht entgehen, wie ich in meiner Darstellung eine neue Bahn betreten und wie sehr ich danach gestrebt, die Gedanken unseres Philosophen zu einem Ganzen, zu einem Systeme zusammenzustellen. Die bisherigen Darstellungen haben uns eine große Masse Stoffes, eine Menge sich oft wiedersprechender Einzelheiten gegeben, aber kein systematisches Ganze; dabei finden wir nur selten eine richtige Auffassung der Gedanken, die den eigentlichen Kernpunkt des Philonismus ausmachen, und wir sind so nicht im Stande, uns ein klares Bild von dem Gebäude zu entwerfen, das in der Gedankenwelt Philo's sich gegründet. So ging es wenigstens mir, als ich mir durch die vorhandenen Werke über Philo eine nähere Bekanntschaft mit seinen Spe-

kulationen verschaffen wollte. Das Wenige, was Hegel in seiner Geschichte der Philosophie über unsern Alexandriner sagt, ließ mich erst einen klareren Blick in seine Denkweise thun. Ich ging nun mit neuem Eifer an die eigenen Werke Philo's und eine Frucht dieses Studiums war meine „kurze Darstellung der Philonischen Philosophie" die ich vor zwei Jahren auf besondern Wunsch des Herrn Redakteurs in die „Sulamith" einrücken ließ. —

Die vorliegende Schrift, das Produkt einer längern Beschäftigung mit Philo, ist — wie auch der Titel sagt — dazu bestimmt, nur die Hauptmomente seiner Philosophie zu geben; sind erst diese richtig aufgefaßt, so läßt sich alles Andere, weniger Wesentliche, bei dem reichhaltigen Material, das in den bisherigen Darstellungen vorhanden ist, leicht hinzufügen.

Möge nun meine Schrift eine geneigte Aufnahme finden und möge es mir nicht übel gedeutet werden, daß ich in vielleicht zu wenig milden Ausdrücken den Ansichten älterer Gelehrten gegenübergetreten bin. Die Wahrheit war das Einzige, was mich geleitet, was ich erstrebt, und auch mein Grundsatz ist es: amicus Plato, amicus Aristoteles, sed magis amica veritas.

Culm, den 12. Juni 1869.

Wolff.

Die griechische Philosophie erreichte ihr Ende in dem Skepticismus. Dieser, der zunächst nur der Einseitigkeit der Stoiker und Epikuräer sich gegenüberstellt, geht dann zur Negation alles wahrhaften Philosophirens fort, indem alle bestimmten Prinzipien, sie seien welcher Art sie wollen, negirt werden. Nach dem Skepticismus hatte Nichts Wahrheit, weder in der Theorie noch in der Praxis; alles Objektive wurde zertrümmert von der stolz sich erhebenden Macht des Subjekts, und in Folge dessen trat, wie Hegel sagt, „die absolute Armuth an allem Inhalte ein, das vollkommene Ausleeren von allem Inhalte, der ein Festes, Wahres sein soll.“ Der Skepticismus ist die strenge Durchführung des Gedankens, daß es überhaupt nichts Festes gebe außer dem Ich, welches aber nur die negative Kraft besitzt, alles außer ihm Seiende zu zersetzen und zerstören.[1] So ist aber dem philosophirenden Subjekte von dem Objektiven Nichts geblieben als seine Trümmer und das Philosophiren mußte daher, da kein

1) Dieser Skepticismus ist so wesentlich verschieden von dem modernen, der, weil er an dem Wissen, dem Erkennen der Wahrheit durch sich selbst verzweifelt, dem Glauben sich in die Arme wirft.

Gegenstand vorhanden war, über den in Wahrheit philosophirt werden konnte, sich in sich selbst auflösen. — Damit aber konnten doch die herrlichen Schöpfungen, die der griechische Geist auf dem philosophischen Gebiete hervorgebracht, nicht untergehen, wie überhaupt bei keinem Erzeugniß des denkenden Geistes ein absolutes Untergehen möglich ist. Am wenigsten ist dies bei den einzelnen Systemen der Philosophie der Fall; kein System, zu welcher Zeit und unter welchem Volke es auch entstanden sein mag, ist aus der Geschichte der Philosophie geschwunden; seine Prinzipien haben mitgewirkt zu neuem geistigen Leben und dann eine passende Stelle gefunden in dem großen Gebäude, das, als Totalität der Prinzipien aller Systeme der Philosophie, Hegel's großer Geist errichtet. Die Geschichte der Philosophie hat daher nicht das bloße Aufzählen von Meinungen zum Zwecke, die hier und dort ausgesprochen worden, sondern sie ist die lebendige Kette von objektiven Gedanken, die nach ihrer Entwickelung wie Ein Ring an den andern sich reihen und diese zerreißt nothwendig, wenn nur einer herausgenommen wird. „Es ist Eine Idee im Ganzen und in allen ihren Theilen, wie in einem lebendigen Individuum Ein Leben, Ein Puls durch alle Glieder schlägt. Alle in ihr hervortretenden Theile und die Systematisation derselben gehen aus der Einen Idee hervor; alle diese Besonderheiten sind nur Spiegel und Abbilder dieser Einen Lebendigkeit; sie haben ihre Wirklichkeit nur in dieser Einheit und ihre Unterschiede, ihre verschiedenen Bestimmungen zusammen, sind selbst nur der Ausdruck und die in der Idee ent-

haltenen Form.“[2] Wenn nun auch jedes einzelne System für sich nicht im Stande war, das Problem der Philosophie zu lösen, so wurde doch ihr Prinzip mit aufgenommen in den großen Organismus des Ganzen, in dem es seine Stelle einnehmen mußte, um nicht das organische Leben zu stören. — So haben wir die Geschichte der Philosophie aufzufassen und von diesem Standpunkte aus ist das Erhaltenwerden der philosophischen Systeme nicht etwas Zufälliges, sondern Nothwendiges. — Nach dieser kleinen, wie wir glauben, nicht unnützen Abschweifung kommen wir zu unsrem Gegenstande zurück. Die Kette der Entwickelung der Philosophie wurde zwar unter den Griechen selbst abgebrochen, aber die Philosophie bahnte sich auf einem andern Boden den Weg und was in dem Heimathlande nicht mehr gedeihen konnte, entfaltete sich hier mit neuen Lebenssäften genährt, zur schönsten Blüthe. Wir meinen — Alexandrien. Hier, wo namentlich seit der Herrschaft der Ptolomäer die Wissenschaft eine hohe Stufe erreicht hatte, fanden sich die Elemente griechischer und orientalischer Bildung zusammen und wie das ganze Leben in seinen verschiedensten Beziehungen eine Vereinigung, eine innige Verschmelzung des Occidentalen und Orientalen hervorbrachte, so mußte sich auch auf dem Gebiete des Geistes eine Berührung und Durchdringung erzeugen, die alles Partikuläre aufhob. Es konnte nun nicht mehr von einem rein griechischen oder rein orientalischen Denken die Rede sein: die Macht des Lebens

2) Hegel, Gesch. d. Phil. I, S. 41.

und der Wissenschaft machte jeden Partikularismus unmöglich, die Gegensätze kamen zur vollen Einheit und unbewußt lebte jeder Alexandriner in dieser Einheit. — Bei dieser Umgestaltung des ganzen innern Lebens, bei dieser durch den Geist der Zeit hervorgebrachten Ausgleichung und Vereinigung der Gegensätze der griechischen und orientalischen Weltanschauung mußte sich auch nothwendig eine neue Philosophie erzeugen, als die höchste Blüthe, als das geistige Wesen des ganzen vorhandenen Zustandes, als das Wissen des der ganzen Bewegung der Zeit zum Grunde liegenden Substanziellen. Dies ist — die alexandrinische Philosophie,[3]

3) Der Alexandrinismus ist, wie in seinen einzelnen Lehren, so auch in seiner ganzen Erscheinung oft mißverstanden worden. Bald fand man den Grund in äußern Umständen und Zufälligkeiten, bald sah man in ihm jenen schlechten Eklekticismus und Synkretismus, der darin besteht, sich aus verschiedenen philosophischen Systemen Ideen herauszuholen und sie unvermittelt neben einander zu stellen, oder man hielt — was jedenfalls einen höhern Standpunkt verräth — an der zuerst von Mosheim aufgestellten Hypothese fest, daß in Philo, im N. T., in den Kirchenvätern, Neuplatonikern, Gnostikern und der Kabbala eine „Orientalische oder Gnostische Philosophie" in ihren deutlichsten Spuren vorhanden sei. (Vergl. hierüber Brucker hist. phil. II, 639; VI, 406; Buhle, Lehrb. d. Gesch. d. Phil. IV, 180 und Georgii's Abhandl. „die neuesten Auffassungen der Alexandr. Religionsphil. in: Ilgen's Zeitschr. f. hist. Theol. 1839, S. 25 ff.) In echt philosophischem Geiste faßt erst Baur (in seiner vortrefflichen Recension des Dähne'schen Werkes: „Historische Darstellung der Alexandr. Religionsphilosophie" in den „Jahrbüchern für wissenschaftl. Kritik" 1835, S. 746

deren vorzüglichsten Repräsentanten, Philo,[4] wir hier zu betrachten haben. In der Philosophie Philo's sehen wir diese vollkommene Durchdringung des

---

ff.) den Alexandrinismus auf. Er erkennt in ihm die Erscheinung des die Schranken des historischen Judenthums überschreitenden und Judenthum und Heidenthum als Momente seiner Entwickelung sich unterordnenden Geistes. Er geht dabei von dem Begriffe der Religionsphilosophie aus, indem er sagt: „jede Religion ist ihrem Inhalte nach positiv und historisch und beruht auf einer Tradition, bei welcher der Geist sich für das aus göttlicher Offenbarung Gegebene nur empfangend verhält. Früher oder später muß in jeder Religion mit der fortschreitenden Entwickelung und Bildung eine Epoche eintreten, in welcher der zu seinem wahren Selbstbewußtsein erwachende Geist sich über die Tradition und sich auf dem Wege der Spekulation über den Inhalt der Tradition Rechenschaft zu geben sucht." Georgii, das Philosophische dieser Auffassung nach Gebühr würdigend, findet jedoch in der Anwendung „eines dem Zeitalter des Philo gewiß fremdartigen Begriffes von Religionsphilosophie" „eine Einseitigkeit des philosophischen Konstruirens der Geschichte" (a. a. O. S. 17); nur von der „Idee des Weltreiches" ausgehend, die Alexander zur Aufgabe der Geschichte gemacht hatte und die durch die Vereinigung des Orients und Occidents verwirklicht worden, stellt er als die daraus nothwendig hervorgehende Folge die Idee einer „Philosophie des Weltreiches" auf, deren Erscheinung eben die alexandrinische Religionsphilosophie sei. „Die Philosophie des Weltreiches sagt er, war nichts anderes, als den Egoismus des abstrakten Weltgeistes zu bewältigen, durch Verschmelzung der großen Gegensätze des orientalischen und griechischen Weltbewußtseins der Philosophie der Griechen, den Religionsformen des Orients ihre partikularistische Form abzustreifen und in dem Reiche des Geistes den Begriff der Einheit, die Idee des Weltreiches zu

Griechiſchen und Orientaliſchen, dieſe Einheit der Philoſophie der Hellenen und der Religion des Judenthums zur vollen Gewißheit, zum vollen Bewußtſein erhoben.

---

gleicher Sicherheit und Realität durchzuführen, wie auf dem Gebiete des äußern Lebens". (a. a. O. S. 32 ff). Wir nun theilen, ohne uns an den Namen einer Philoſophie des Weltreiches zu halten, die Auffaſſung der Sache ſelbſt, wie aus dem Obigen zu ſehen iſt und halten zugleich dafür, daß aus dieſer Auffaſſung die Baur's von ſelbſt hervorgehe, da dieſe Verſchmelzung des jüdiſchen und griechiſchen Geiſtes nothwendig die Schranken des hiſtoriſchen Judenthums durchbrechen und der Geiſt ſich über die Tradition ſtellen mußte.

4) Unſer Alexandriner — bekanntlich ein Zeitgenoſſe Jeſu — ſtand von jeher in großem Anſehen. Mit einem tiefen religiöſen und ſittlichen Gefühle verband er einen mit vielſeitiger Bildung bereicherten Geiſt. Joſephus (Antiq. XVIII c. 8, §. 1, ed. Haverk) ſagt von ihm: *Φίλων ἀνὴρ τὰ πάντα ἔνδοξος .... καὶ φιλοσοφίας οὐκ ἄπειρος.* Valckenaer (diatribe de Aristobulo, Judaeo, philos. peripat., Alexandrino, p. 18) „Philo Alexandrinus, specimen illud Judaei Graece perdocti, rerumque veterum valde periti, viri praeterea boni, prudentis, laboriosi. Richter (in der Vorrede zu ſeiner Ausgabe der Werke Philo's, p. VII) empfiehlt das Studium ſeiner Schriften, indem er ſagt: in hujus philosophi judaei libris haud pauca continentur, quae ad pietatis sensum, virtutis amorem et philosophiae rationalis studium excitandum et alendum magnopere conferant." Sonderbar ſticht dagegen das Urtheil Gfrörer's ab, der, obwohl er der Beſchäftigung mit der Philoſophie Philo's ſo viel Zeit widmet, um ein dickes Buch darüber zu ſchreiben, in der Vorrede zu demſelben doch nichts Beſſeres von dem Philoniſchen Syſteme zu ſagen weiß, als die Worte in „Hamlet": Wahnſinn iſt's, doch hat's Methode! — Seine ſchöne Schreibart wird all-

Es waltet in ihm kein Zweifel über die Identität dieser an sich verschiedenen Standpunkte ob, es erhebt sich kein Widerspruch seines jüdischen Bewußtseins gegen das der griechischen Philosophen, da von vornherein von der völligen Einheit ausgegangen wird. Daß aber die griechische Philosophie für unsere Alexandriner nicht mehr die Reinheit des griechischen Geistes hatte, sondern ihm als die durch orientalische Anschauungen gefärbte erscheinen mußte, versteht sich von selbst, da er sie als Orientale, nicht als Hellene in sich aufnahm. — Dabei war es ebenso unmöglich für Philo und die Alexandriner überhaupt, die heilige Schrift in dem Geiste eines in dem rein-jüdischen Bewußtsein Lebenden zu lesen und zu verstehen; es mußte daher eine Erklärungsweise der einfachen Worte der Bibel entstehen, wie sie der neugewonnene Standpunkt nothwendig machte, wenn sich nicht wirklich ein Zwiespalt mit derselben herausstellen sollte — ein Zwiespalt, wie ihn die Darsteller des Alexandrinismus, namentlich Dähne, fälsch-

---

gemein gerühmt und der Blüthezeit der griechischen Sprache gleichgestellt. So sagt Gottleber (Animadversionum historicarum ad Philonis legationem ad Cajum, Spec. I, p. 3): Philonem esse scriptorem elegantiae Graecae studiosissimum, antiquitatis cum Judaicae, tum Graecae Romanaeque peritissimum, satis ii norunt, qui idonea Graecae linguae scientia instructi, se ad ejus lectionem contulerunt et quasi familiaritatem cum eo contraxerunt. Daß man in der Ausdrucksweise, wie in den Philosophemen selbst, viele Aehnlichkeit mit Plato fand, hat zu dem bekannten Ausspruche Veranlassung gegeben: *ἢ Φίλων πλατωνίζει, ἢ Πλάτων φιλωνίζει.*

licher Weise in der That voraussetzen. Diese Erklärungsweise ist die allegorische, die dem Alexandriner als die wirkliche Enthüllung des von dem Gesetzgeber beabsichtigten Inhalts erschien und nach unserer Auffassung nothwendiger Weise erscheinen mußte. Das Bewußtsein von dieser einzig richtigen Erklärung steht bei Philo unwankend fest, so daß er sich großen Theils auf Moses beruft und an einer Stelle[5] z. B. geradezu sagt: *Μωϋσέως ἐστὶ τόδε δόγμα τοῦτο, οὐκ ἐμόν.* Uns ist diese allegorische Deutung des Schriftsinns allerdings ein willkürliches Hineintragen, ein künstliches und gezwungenes Hineininterpretiren, und in diesem Sinne sagte ich auch schon früher an einem andern Orte[6]: „das Schiefe bei Philo ist, daß er die mosaische Lehre mit diesem Philosophien in Einklang bringen zu können glaubt....., woraus dann mit Nothwendigkeit die allegorische Erklärung der heiligen Schriften hervorging ..... So finden wir denn auch bei Philo die allerwillkürlichsten und wunderlichsten Deutungen, die er aber mit der größten Geistesschärfe durchführt." Dieses Willkürliche wurde aber von Philo nicht einmal geahnt, da für sein philosophisches Bewußtsein die heiligen Bücher keinen andern Sinn haben konnten, als den, welchen er aus ihnen heraus-

---

5) De mundi opif. p. 9. Wir bemerken hier gleich, daß die Seitenzahlen der citirten Stelle fast immer nach der Ausgabe von Richter (Lipsiae, sumt. Schwickerti, 1828) angegeben sind.

6) In der Abhandlung: „Kurze Darstellung der Philonischen Philosophie" in der „Sulamith" 1848. S. 219.

interpretirte.[7] Wie groß die Verehrung war, die er Moſes und ſeiner Lehre zollte, ſehen wir an unzähligen Stellen. So nennt er ihn „den in jeder Beziehung größten und vollkommenſten Menſchen" (τὰ πάντα μέγιστον καὶ τελειότατον),[8] den „höchſt Heiligen" (τὸν ἱερώτατον)[9] u. dgl. m. In den moſaiſchen Geſetzen findet er das ſchönſte Bild des Weltbaues (τοὺς νόμους ἐμφερεστάτην εἰκόνα τῆς τοῦ κόσμου πολιτείας),[10] weßhalb ſie auch ewig beſtehen werden, wenn auch alle andere Geſetze wandelbar ſind.[11] —

Nach dieſen einleitenden Bemerkungen, gehen wir nun zu ſeinem Syſteme ſelbſt über.

Philo ſpricht es als das Höchſte, als den letzten Endzweck des menſchlichen Lebens aus, Gott zu erken-

7) So äußert ſich auch Georgii (a. a. O. II, 43): Es iſt die erſte Bedingung, daß die alexandriniſchen Juden in ihrer Ueberzeugung durchaus nicht angefochten werden, wonach der myſtiſche Sinn wirklich ihnen ſubjektiv, als der authentiſche, von dem Verfaſſer ſelbſt beabſichtigte Inhalt des A. T., die allegoriſche Erklärung wirklich als eine Seite für das volle Verſtändniß deſſelben nothwendige Exegeſe erſchien. Nicht minder haben wir daran feſtzuhalten, daß für uns objektiv angeſehen, die Lehrſätze der Alexandriner Juden, der myſtiſche Schriftſinn nichts Anderes, als die im jüdiſchen Geiſte aufgefaßte Theologie, Ideologie, Anthropologie griechiſcher Philoſophie, die allegoriſche Deutung meiſt nichts Anderes ſei, als unnatürliche, dem A. T. eine fremde Vorſtellungsweiſe aufdrängenden Kunſtſtücke".

8) De Vit. M. I, p. 115.

9) De plant. N. 161.

10) De vit. M. II, 195.

11) ibid. p. 188.

nen (τὰ τέρματα τῆς ὁδοῦ γνῶσίς ἐστι καὶ ἐπιστήμη θεοῦ.) Quod deus sit immut. 95. Dies kann nun auf zweifache Weise geschehen, einmal — und dies ist die niedrige Stufe — durch Schlüsse von den Werken auf den Urheber (οια διά τινος οὐρανίου κλιμακος ἀπὸ τῶν ἔργων εἰκότε λογισμῷ στοχασαμενοι τὸν δημιουργόν), dann aber auch — und erst dies ist die wahre Erkenntniß — durch das Schauen der Seele, wobei aber Gott selbst mitwirken muß. Es ist dies ein innerliches, intelligentes Anschauen, ein Sich-Versenken in Gott, ein Erkennen Gottes durch Gott selbst. Denn „wie wir die Sonne nur durch die Sonne, die Gestirne nur durch die Gestirne, das Licht nur durch das Licht sehen können, so ist auch Gott nur durch sich selbst zu schauen" (τὸν αὐτὸν δὴ τρόπον καὶ ὁ θεὸς ἑαυτοῦ φέγγος ὢν δι' αὐτοῦ μόνον θεωρεῖται). de praemiis ac poenis M. II, 414. Zu dieser ὅρασις τοῦ θεοῦ gelangen nur die höher stehenden Menschen, die, welche von den Banden der Sinnlichkeit sich befreiet und einem göttlichen Leben sich hinzugeben haben — die Asketen. Zu diesen gehört vorzüglich Jakob, der bei Philo der Typus der Askese ist (vergl. de somniis I, 249 u. a. St.) und daher sein Name Israel, was ὁρῶν θεὸν bedeute. ib [12] —

Gott ist das Urlicht, aus dem unzählige Strahlen ausströmen, die aber alle rein geistiger Natur sind (ἀρχέτυπος αὐγὴ μυρίας ἀκτῖνας ἐκβάλλει, ὧν οὐδε-

12) Vergl. auch Leg. alleg. III, 153.

μια ἐστὶν αἰσθητη νοητὰι δὲ αἱ ἅπασαι). De Cherub. 222. [13]

---

13) Gott unter dem Bilde des Lichtes darzuſtellen, iſt von Philo ſehr beliebt und es iſt in der That das paſſendſte Bild, die Reinheit, und die Alles durchdringende, belebende und erwärmende, den Menſchengeiſt erleuchtende Kraft Gottes zu bezeichnen.

In dieſer letztern Bezeichnung z. B. ſagt er de nomin. mut. p. 158: „Wenn du hörſt, Gott ſei einem Menſchen erſchienen, ſo denke, daß dies ohne ſinnliches Licht geſchehen iſt; denn durch den Geiſt allein kann das Geiſtige erfaßt werden. Gott aber iſt die Quelle des reinſten Lichtſtrahls (πηγὴ δὲ τῆς καθαρωτάτης αὐγῆς θεός ἐστιν), ſo daß er, wenn er der Seele erſcheint, die ſchattenloſen und hellſten Strahlen ausſendet.“ Ebenſo de mundi opif. 23: „Ueber den, der Gott zu ſchauen ſtrebt, ergießen ſich einem Strome gleich die reinen und ungemiſchten Strahlen des göttlichen Lichts (θείου φωτὸς ἄκρατοι καὶ ἀμιγεῖς αὐγαὶ χειμάῤῥου τρόπον ἐκχέονται), von deren Glanze das Auge des Geiſtes geblendet wird.“ An andern Stellen wird Gott aus denſelben Gründen auch „Sonne“ genannt. So de viet. off. p. 345: Gott iſt ſowohl Urbild der Geſetze, als auch die Sonne der Sonne, die intelligente Sonne der ſinnlichen, die aus unſichtbarem Quell der ſichtbaren ſichtbares Licht zuführt.“ Daß aber darunter nichts Anderes als ein Bild zu verſtehen ſei, ſagt uns Philo ſelbſt de somniis I, 230. Er erklärt das Gen. 28, 11-vorkommende ἥλιος durch das Licht Gottes und ſagt dann: ſtaune nicht, wenn nach den Geſetzen der Allegorie Gott mit der Sonne verglichen wird (μὴ θαυμάσῃς δὲ εἰ ὁ ἥλιος κατὰ τοὺς ἀλληγορίας κανόνας ἐξομοιοῦται τῷ πατρὶ καὶ ἡγεμόνι τῶν συμπάντων); es könne dies deshalb geſchehen, „weil er nicht allein Licht, ſondern auch das Urbild alles andern Lichtes iſt“; denn „weil, wie Moſes ſagt, Gott der Sonne gleich, die Tag und Nacht ſcheinet, das Licht und

Er ist das Wesen, das Alles umfaßt und in sich schließt, und deshalb nennt er ihn auch τόπος[14] (so auch die Kabbalisten מקום) oder ὁ τῶν ὅλων τόπος. „Gott" sagt er, „ist sich selbst der Ort, von seinem eigenen Wesen erfüllt (αὐτὸς ἑαυτῷ τόπος καὶ αὐτὸς ἑαυτοῦ πλήρης); sich selbst genügend; alles Andere aber, als (an sich selbst) dürftig, wüst und leer, erfüllt er und hält es zusammen; er aber wird von Nichts umschlossen, denn er ist Eins und Alles" (ἅτε εἷς καὶ τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν). Leg. alleg. I, 71. — Hieraus erkennen wir schon, wie falsch die Ansicht sei, die bisher von den Darstellern des Philonismus festgehalten wurde, daß Philo Gott mit der Welt nicht in Berührung treten läßt, daß er vielmehr mit einer gewissen heiligen Scheu vor der Majestät Gottes sich bemüht, ihn von der Welt getrennt zu halten. Wenn — wie an dieser Stelle deutlich ausgesprochen ist — Gott die Welt erfüllt und in

---

die Finsterniß geschieden .... endlich, weil, wie die Sonne das Verborgensein der Körper offenbar macht, so auch Gott, indem er Alles erzeugte, es nicht allein ans Licht förderte, sondern auch, was früher nicht war, ins Dasein rief, da er nicht allein Ordner, sondern auch Schöpfer ist." Wenn trotzdem Gfrörer (Philo und die alexandr. Theosophie, S. 120) sagt: „man sieht wohl, daß er (Philo) am Ende Gott für eine Lichtnatur hält, nur für kein Licht körperlicher Art, sondern intellektualer," so hat er hier wieder, wie es ihm oft begegnet, das Bild für die Sache selbst genommen. Vgl. Keferstein, Philo's Lehre von den göttlichen Mittelwesen, S. 220 ff. —

14) αὐτὸς ὁ θεὸς καλεῖται τόπος, τῷ περιέχειν μὲν τὰ ὅλα. de somniis I, 227.

ſich zuſammenhält, wie iſt da an ein Getrenntſein Gottes von der Welt nur zu denken? Es wird ſich aus unſerer ganzen Darſtellung ergeben, in welcher Weiſe bei Philo von einer Transſcendenz Gottes die Rede iſt und ſeinem ganzen Syſteme nach nur ſein kann; hier möge es genügen, dies nur angedeutet zu haben. —

Gott iſt die höchſte, abſolute Vollkommenheit; er iſt „vorzüglicher als die Tugend, vorzüglicher als das Wiſſen, vorzüglicher ſelbſt als das Gute und Schöne.“ (κρείττων ἡ ἀρετὴ καὶ κρείττων ἡ ἐπιστήμη καὶ κρείττων ἡ αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ αὐτὸ τὸ καλὸν.) de m. opif. 6. Als dieſes höchſt vollkommene Weſen bleibt Gott daher ewig ſich gleich; eine Veränderung iſt bei ihm nicht zu denken. (Θεὸς ἔλλειψιν ἢ πρόσθεσιν οὐχ ἀνέχεται, πλήρης καὶ ἰσαίτατος ὢν ἑαυτῷ) De sacrf. Ab. etc. 234. Daher iſt er auch einzig, für ſich, in voller Einheit mit ſich ſelbſt und es iſt Nichts ihm gleich. Leg. alleg. II, 92. Durch ſeine Vollkommenheit und die daraus ſich ergebende ſtete Sichſelbſt-Gleichheit, die durch keine äußern Einwirkungen geſtört oder getrübt werden kann, genießt Gott der ſchönſten Seligkeit und des reinſten Friedens. Dies drückt Philo bildlich ſo aus: μόνος ὁ Θεὸς ἀψευδῶς ἑορτάζει καὶ γὰρ μόνος γήθει καὶ μόνος χαίρει καὶ μόνος εὐφραίνεται καὶ μόνῳ τὴν ἀμιγῆ πολέμου συμβέβηκεν εἰρήνην ἄγειν. de Cherub. 219.[15] Da

15) De somniis II, 314 heißt es: Ἴσθι δὴ, γενναῖε, ὅτι Θεὸς μόνος, ἡ ἀψευδεστάτη καὶ πρὸς ἀλήθειάν ἐστιν εἰρήνη, ἡ δὲ γεννητὴ καὶ φθαρτὴ οὐσία πᾶσα συνεχὴς πόλεμος. Vergl. auch de Abrah p. 43.

er allein von allen Affekten frei ist und von Nichts außer ihm Seienden determinirt wird, so nennt ihn Philo das einzig freie Wesen (ἡ μόνη ἐλευθέρα φύσις) de somniis II, 313.

Nach diesen vorläufigen Bestimmungen Gottes gehen wir zur nähern Betrachtung des Göttlichen über. Wir haben bei Philo genau zu unterscheiden zwischen dem absoluten, an sich seienden Gotte und dem sich selbst offenbarenden; jener ist der Welt transscendent, dieser immanent. — An dieser Unterscheidung muß festgehalten werden, wenn nicht, wie es so oft geschehen, die metaphysischen Begriffe Philo's gänzlich mißverstanden werden sollen. Der transscendente Gott bei Philo ist das ὄν, das Seiende, die an sich seiende Totalität, die unendliche Fülle des göttlichen Wesens. Es ist dies die abstrakte Allgemeinheit, in der es noch zu keiner Besonderung, keiner Bestimmtheit gekommen ist.

Das Absolute ist allein für sich, steht noch in keiner Beziehung zu etwas Anderem (τὸ ὄν, ᾗ ὄν ἐστι οὐχὶ τῶν πρός τι). Es ist das ganz in sich verschlossene Sein, das Nur-bei-sich-Sein des Göttlichen, was daher jedes Verhältniß zu einem außer ihm Seienden nothwendig ausschließt. (αὐτὸ γὰρ ἑαυτῷ πλῆρες καὶ αὐτὸ ἑαυτῷ ἱκανὸν καὶ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως καὶ μετὰ τὴν γένεσιν τοῦ παντὸς ἐν ὁμοιοίῳ).[16] Wegen der gänzlichen Bestimmungslosigkeit des ὄν ist es auch namenlos. So sagt

16) De nom. mut. p. 163.

Philo in der Schrift de somniis I, 263: καὶ ἐν ἑτέροις σκεψάμενος εἰ ἔστι τι τοῦ ὄντος ὄνομα σαφῶς ἔγνω, ὅτι κύριον μὲν οὐδὲν, ὃ δ' ἂν εἴπῃ τις καταχρώμενος ἐρεῖ · λέγεσθαι γὰρ οὐ πέφυκεν ἀλλὰ μόνον εἶναι τὸ ὄν; von dem Seienden, als solchem, kann Nichts weiter gesagt werden, als eben das Sein, da jede weitere Bestimmung der Allgemeinheit seines Wesens fehlt.[17] — Dieser Gedanke liegt auch einer andern Stelle bei unserem Philosophen zum Grunde. „Die Freunde des Geistes, welche mit geistigen und unkörperlichen Wesen umzugehen pflegen, stellen das Seiende mit keinem der gewordenen Dinge in Vergleich, sondern jede qualitilative Bestimmung von ihm entfernend — und es gewährt die höchste Seligkeit, das reine Sein ohne alle Bestimmung zu fassen — halten sie blos die Idee des Seins fest, ohne es weiter zu bestimmen." (Quod deus sit immut. 77.)

Von diesem noch zu keiner Bestimmtheit, keinem Lebendigsein in sich gelangten, an sich seiendem Wesen Gottes ist auch keine Erkenntniß möglich. „Denn das Wesen ist die leere Abstraktion. Erkennen ist Wissen in konkreter Bestimmung; das Erkannte muß konkret in sich selbst sein".[18] Richtig sagt daher Philo:

---

17) So heißt es auch de vita M. I 130: Gott sagte deshalb zu Moses: ἐγὼ εἰμι ὁ ὤν, damit sie den Unterschied des Seienden und Nichtseienden lernend, zugleich erfahren, daß im eigentlichen Sinne von ihm (— von mir —) kein Name genannt werden könne, dem allein das Sein zukommt (ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι) cf. de nomin. mut. 159.

18) Hegel, Geschichte der Philos. III, 22.

μη μέντοι νομίσῃς τὸ ὄν, ὃ ἐστι πρὸς ἀλήθειαν ὂν ὑπ' ἀνθρώπου τινὸς καταλαμβάνεσθαι. de nom. mut. 158. Und vergeblich wäre daher das Beſtreben des nach der Erkenntniß dieſes an ſich ſeienden Weſens Gottes ſtrebenden Menſchengeiſtes; er könne nur das Eine erkennen, daß Gott dieſem ſeinen Weſen nach unerkennbar ſei (ὅτι ἀκαταλήπτος ὁ κατὰ τὸ εἶναι θεὸς).[19]

Dieſem Weſen Gottes entſprechen der En Sof in der Kabbala,[20] der θεὸς ἄῤῥητος, die unausſprech-

19) De post. C. p. 7; cf. ibid. p. 44. Dieſer echt philoſophiſche Gedanke, den Philo noch an andern Stellen ausſpricht, iſt ſo ausgelegt worden, daß man die abſolute Unerkennbarkeit Gottes bei unſerm Philoſophen behauptete. Dagegen ſpricht aber ſchon der Umſtand, daß er, wie wir eben geſehen, die Erkenntniß Gottes als das Ziel des menſchlichen Lebens hinſtellt, und daß er ſelbſt die Wege angiebt, auf denen der Menſch zu der Erkenntniß gelange, wie er ſo oft von den Männern ſpricht, die ſie wirklich erlangt. Gfrörer erſcheint die Sache ganz einfach: Philo widerſpricht ſich ſelbſt. Dähne, der dieſen Widerſpruch nicht gelten laſſen will, dabei aber doch der Anſicht iſt, daß Philo wegen der menſchlichen Schwachheit und Niedrigkeit einerſeits und der göttlichen Erhabenheit andererſeits Gott für unerkennbar halten mußte, ſuchte dieſen ſcheinbaren Widerſpruch in „dem Mangel der Sprache". Siehe ſeine hiſtoriſche Darſtellung der alexandriniſchen Religionsphiloſophie" Seite 146. Keferſtein (a. a. O. S. 43) ſcheint das Richtige zu fühlen, indem er ſagt: im Ganzen heißt es doch nur, daß Gott als ὄν oder κατὰ τὸ εἶναι der menſchlichen Erkenntniß unzugänglich iſt"; wir glauben, von Hegel geleitet, den wahren Sinn erkannt und dargeſtellt zu haben.

20) So heißt es in Tikkune ha-Sohar 71e: אנה הוא

liche Stille (σιγή), der unergründliche, in sich verschlossene Schooß (βυθός) des Absoluten, bei den Gnostikern,[21] und das ذات der muhammedanischen Mystiker.[22]

Bei diesem allgemeinen, abstrakten Sein bleibt es aber nicht; das Göttliche geht aus seiner Allge-

---

חד ולא בחשבן , אנת הוא עלאה על כל עלאין , סחימא על כל סחימין , ליח מחשבה תפיסה בך כלל.

21) Vgl. Hegel a. a. O. S. 29; Baur christliche Gnosis, S. 32.

22) Siehe meine Schrift: El-Senusi's Begriffsentwickelung des muhammedanischen Glaubensbekenntnisses, arabisch und deutsch mit Anmerkungen (Leipzig bei Vogel, 1848), S. 2, Anm. 2. Die Unerkennbarkeit Gottes seinem ansichseienden Wesen nach spricht sich in mystischer Weise in folgender Stelle aus:

هيهات لما تطلبون وبعدا لما ترومون
والله ما ناله احدٌ ولا تضمّن معرفته روح
ولا جسدٌ هو العزيز الّذى لا يدرك والموجود
الّذى يَمْلِك ولا يُمْلَكْ اذا حارت العقول وطاشت
الالباب فى تلقاء صفاته فكيف بدرك ذاته

„Fern ist, was ihr suchet, fern was ihr erstrebet. Niemand hat Gott jemals erreicht; weder der Geist noch der Leib seine Erkenntniß in sich erfaßt. Er ist der Hocherhabene, zu dem Niemand gelangt; er ist der Seiende, der besitzt, nicht aber in Besitz genommen wird. Wenn schon die Sinne bebend staunen und die Herzen schwanken bei dem Schauen seiner Attribute, wie sollten sie sein Wesen erreichen können?" Siehe Fleischer's Katalog der arabischen, persischen und türkischen Handschriften der Leipz. Raths-Biblioth. p. 493.

meinheit heraus, besondert sich in sich selbst und wird zur lebensvollen Bestimmtheit. Dies ist: der Logos (ὁ θεῖος λόγος, ὃ τοῦ θεοῦ λόγος). In dem λόγος macht sich die an sich seiende Substanz gegenständlich, wird konkret, ein in sich lebendiger Geist, und so erst zum wahrhaften, vollendeten Gotte.

Fassen wir Gott blos von der Seite des Seins (κατὰ τὸ εἶναι), so ist er der ganz inhaltslose, leere, abstrakte Gott, ein leeres Jenseits. Das Sein ist daher blos das Eine Moment des Göttlichen und nur in der Einheit mit dem andern Momente, dem Logos, in dem Gott als Geist, als die Alles denkende und schaffende Vernunft erscheint, wird das Göttliche erfüllt und lebendig. Dem Sein allein kann daher der Name Gottes nicht beigelegt werden, sondern der Einheit der beiden Momente, des Seins und des Logos.[23]

In sofern das Göttliche so aus seinem an sich seienden Wesen heraustritt, wird es sich selbst ein Anderes; aber dieses Andere ist nicht ein ihm Fremdes, von ihm Getrenntes, sondern es ist zugleich in ihm. Philo stellt dies dar unter dem Bilde des Erzeugens und nennt den Logos oft den πρωτόγονος υἱός; das Erzeugte aber ist in ihm, Moment seiner selbst.[24]

---

23) Siehe Hegel a. a. O. S 22; vergl. auch Baur in den „Jahrbüchern f. wissenschaftliche Kritik" 1835, S. 749.

24) Auf diesen Gedanken, daß der λόγος ein Moment Gottes ist, und zwar das, in dem das Göttliche sich erst objektivirt, als solches daher nicht von ihm getrennt werden kann, ist besonders zu achten, da hiervon das ganze Ver-

Da Gott dem Sein nach als das ganz bestimmungslose Allgemeine namenlos (ἀνωνόμαστος) ist, so wird der Logos, als dasjenige Moment des Göttlichen, in dem es zur Bestimmtheit kommt, von Philo passend ὄνομα θεοῦ genannt;[25] denn der Name ist eben die Bestimmung eines Gegenstandes. — Der Logos heißt auch εἰκὼν θεοῦ, das Bild Gottes;[26] er ist das Bild, in dem der sich offenbar machende Gott angeschaut werden kann; er ist so die erste Offenbarung des göttlichen Wesens.

---

ständniß der Philonischen Spekulation bedingt ist. Die Träumereien von göttlichen Mittelwesen, die so oft wiederholt und nachgebetet wurden, erscheinen dadurch in ihrem wahren Lichte. Ohne in den tiefern Sinn der Philonischen Worte einzudringen, machte man Voraussetzungen, als die überschwengliche Majestät Gottes, die Philo verhindern, sie mit der Unwürdigkeit der Welt und des Menschen in direkte Verbindung zu setzen und demgemäß erschuf man sich Wesen, die als Vermittler dienen sollten. Zu diesen gehörte nun zuerst der λόγος und so wurde Gott nach diesen „Philosophanten" zu einem leeren, abstrakten Jenseits. — Daß der λόγος nothwendig ein Moment Gottes sei, hat auch Riedner in dem unlängst erschienenen Programm: „de subsistentia τῷ θείῳ Λόγῳ apud Philonem tributa" dargethan. Gleich auf der ersten Seite heißt es: τὸν θεῖον λόγον a Philone dici arbitror non aliam praeter deum substantiam, sed ipsum unum deum, quatenus in manifestatione sui tanquam prodierit etc.

25) De conf. ling. 341. Gfrörer (a. a. O. S. 191) meint, er heiße deshalb so, weil er als Offenbarer des alten Bundes betrachtet wird.

26) So de monarchia II, 302 u. a. v. a. Stellen.

Der Logos ist nun näher die göttliche Vernunft, in der die Ideen, als Urbilder (παραδείγματα) alles Seienden, leben; daher τόπος ἰδεῶν oder ἰδέα τῶν ἰδεῶν genannt. Nach diesen Ideen wird die ganze sinnliche Welt geschaffen. „Indem Gott, als Gott" sagt Philo,[27] „voraussah, daß ohne ein schönes Vorbild ein schönes Abbild nicht werden und von den sinnlichen Dingen Nichts vollkommen sein könne, ohne nach einer urbildlichen, geistigen Idee geschaffen zu sein, so bildete er, als er diese sichtbare Welt ins Dasein treten lassen wollte, zuerst die geistige, um nach diesem geistigen, Gott ähnlichsten Vorbilde die sinnliche Welt, als ein jüngeres Abbild der ältern, zu gestalten, welche so viel sinnliche Gattungen enthalte, als in jener geistige sind." Diese Welt von Ideen, dieses Intellektual-Reich befindet sich aber nicht an irgend einem Orte; „das zu sagen oder zu denken ist nicht gestattet," ist unmöglich (τὸν δὲ ἐκ τῶν ἰδεῶν συνεστῶτα κόσμον ἐν τόπῳ τινὶ λέγειν ἢ ὑπονοεῖν οὐ θεμιτὸν). Um dies genauer zu erklären bedient sich Philo eines Bildes: er vergleicht das göttliche Schaffen mit dem eines Baumeisters. Wie dieser, wenn er eine Stadt gründen will, zuerst in seinem Geiste Alles überlegt, was zur Stadt gehört und den Plan der ganzen Stadt entwerfend, diese in seinem Geiste vollendet, bevor er zur Ausführung seines Werkes schreitet: „so hat auch Gott, als er die große Stadt — die Welt — zu gründen gedachte, zuerst die Typen derselben entworfen, aus ihnen die intelligible Welt zu-

27) De m. opif. 7 ff.

sammengesetzt und dann erst die wirkliche Welt nach ihrem Vorbilde geschaffen. Wie nun die im Geiste des Baumeisters gebildete Stadt außerhalb keinen Ort hat, sondern in dem Geiste des Künstlers ausgeprägt ist, so hat auch die aus Ideen bestehende Welt, keinen andern Ort als den göttlichen Logos, der dies gebildet (*τὸν αὐτὸν τρόπον οὐδὲ ὁ ἐκ τῶν ἰδεῶν κόσμος ἄλλον ἂν ἔχοι τόπον ἢ τὸν θεῖον λόγον, τὸν ταῦτα διακοσμήσαντα*).[28] „Wenn man, sagt er weiter unten, sich keiner bildlichen Ausdrucksweise bedienen will, so muß man sagen, daß die intelligible Welt nichts Anderes sei, als die Vernunft Gottes, sofern er bereits schafft (*οὐδεν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον ἢ θεοῦ λόγον ἤδη κοσμοποιοῦντος*); denn die intelligible Stadt ist nichts Anderes, als die Vernunft des Baumeisters, der die wirkliche Stadt nach der in seinem Geiste entworfenen zu bauen gedenkt."

So weit sehen wir in dem *λόγος* die göttliche Vernunft, die das All denkt und die Ideen alles erscheischeinenden Seins erschafft und in sich faßt. Gott aber ist nicht blos ein denkender, sondern auch thätiger, wirklich schaffender Geist: der *λόγος* muß sich daher äußern, hervortreten. Und so faßt ihn auch Philo als die das Universum schaffende, durchdringende und belebende Vernunft Gottes, deren Wirken sowohl

---

28) Die Kabbala hat denselben Gedanken, obwohl er in anderer Form sich ausspricht. Im Sohar Pinchas 23a heißt es: קודשא ב״ה ברא ליה בדיוקניה דא מלכות קדישא, דאיהי תמונ׳ת כל דבה אסתכל ק׳ב׳ה וברא עלמא וכל בריין דברא בעלמא.

auf dem Gebiete der Natur, wie auf dem des Geiſtes überall ſich kundgiebt.

Zweifach iſt der Logos, ſagt er,[29] ſowohl in Bezug auf das All, als auch auf den Menſchen; in Betreff des All umfaßt der Eine die unſinnlichen und vorbildlichen Muſter, aus denen die geiſtige Welt zuſammengefügt iſt, der andere die ſichtbaren Dinge, welche Nachahmungen und Abbilder jener Vorbilder ſind. Beim Menſchen iſt der Eine die im Innern ruhende Gedankenwelt (ἐνδιάθετος), der andere der hervorbringende (thätige, durch die Sprache ſich äußernde προφορικὸς); der Eine iſt die Quelle, der andere der Ausfluß derſelben; jener hat zu ſeinem Boden den Geiſt, dieſer in Betreff des Hervorbringens die Zunge, den Mund und die übrigen Sprachwerkzeuge."

Dieſes Verhältniß des λόγος ἐνδιάθετος und des λόγος προφορικὸς[30] drückt Philo auch aus durch ἔννοια und διανίησις. So in der Schrift quod deus sit immut. p. 73, wo er ἔννοια erklärt als ἐναποκειμένην οὖσαν νόησιν und διανόησις als νοήσεως διέξοδον. —

Wir haben jetzt dieſe νοήσεως διέξοδος, das Sich-Aeußern des göttlichen Logos und deshalb

II. die ſinnliche Welt zu betrachten. Ihr Prinzip iſt das οὐκ ὄν (μὴ ὄν), das Negative, die Ma-

29) de vit. M. III, 211.

30) Dieſe Ausdrücke werden von Philo beim göttlichen λόγος zwar nicht gebraucht, ſie bezeichnen aber genau das was er unter dem Gott noch ganz Immanentſein und dem Transeunt-Werden des λόγος verſteht; deßhalb können wir ſie der Kürze wegen anwenden.

terie, die an ſich alles wahren Seins entbehrt und nur inſofern Exiſtenz hat, als ſie von dem Wahren, von den göttlichen Ideen erfüllt wird. Wie Gott das Sein zukommt, ſo ihr das Nichtſein, wie Gott die unverſiegbare Quelle des Lebens iſt, ſo iſt ſie etwas Lebloſes, Todtes (ἡ μὲν ὕλη νεκρον ὀν· ὁ δὲ θεὸς πλέον τι ἢ ζωὴ „πηγὴ τοῦ ζῆν“ ὡς αὐτὸς εἶπεν ἀέννaος) de prof. 152. Denn ohne Form gedacht, iſt die Materie ein leeres inhaltsloſes Nichts, ein reines Abſtraktum, dem alle Realität fehlt.[31] „Moſes, ſagt er, erkannte die

---

31) Wir haben hierbei nicht an einen „kosmologiſchen Dualismus“ zu denken, wie ihn Dähne (a. a. O. S. 171 ff) und Andere bei Philo behaupten, da der Materie, als dem rein Negativen, gar kein Sein und am allerwenigſten Selbſtſtändigkeit zukommt, was doch nothwendig wäre, wenn man dieſelbe als ein anderes, gleichrhätiges Prinzip neben Gott hinſtellen wollte. Wiederum ſoll bei Philo die Scheu „die göttliche Majeſtät zu verletzen“ der Grund geweſen ſein, dies zweite Prinzip, als unabhängig von Gott, anzunehmen und dadurch die Entſtehung des Böſen nicht in Gott, ſondern in der Materie zu ſuchen. Wir ſehen hier wiederum, wie auf falſche Vorausſetzungen falſche Anſichten gegründet werden. Ebenſo wenig wie Plato eine ewige, ſelbſtſtändige Materie annimmt, die Gott als Chaos vorgefunden (vergl. Hegel a. a. O. II, S. 220), weiß Philo von einer ſolchen; vielmehr iſt die Materie nach ihm ſelbſt aus Gott hervorgegangen, da Gott nicht blos der δημιουργὸς, ſondern auch der κτιστὴς der Welt iſt. Vergl. die ſchon angeführte Stelle de somniis I, 230, wo es heißt: οὐ μόνον εἰς τοὐμφανὲς ἤγαγεν (τὰ πάντα), ἀλλὰ καὶ ὃ πρότερον οὐκ ἦν ἐποίησεν οὐ δημιουργὸς μόνον ἀλλὰ καὶ κτιστὴς αὐτὸς ὤν. Dadurch allein iſt es auch möglich, daß Philo

Nothwendigkeit, daß bei den ſeienden Dingen das Eine die wirkende Urſache, das Andere das Leidende ſei, und daß die wirkende Urſache ſei die reinſte und klarſte Vernunft, welche beſſer iſt als die Tugend, beſſer als die Wiſſenſchaft und beſſer ſelbſt als das Gute und Schöne; das Leidende aber (die Materie) unbeſeelt, durch ſich ſelbſt unbeweglich, bewegt aber, geformt und beſeelt von der Vernunft, verwandelt es ſich in das vollkommenſte Werk, in dieſe Welt." de m. opif. p. 5. seqq.

Daß dieſe formloſe Materie belebt, mit einem wirklichen Sein erfüllt, und aus ihr, die an ſich ſelbſt nichts Schönes hat, aber die Möglichkeit in ſich trägt, ſich zu Allem zu geſtalten — (*μηδὲν ἐξ ἑαυτῆς ἐχούσῃ καλὸν, δυναμένῃ δὲ γενέσθαι πάντα*), der Kosmos gebildet wurde — das hat die göttliche Güte zur Quelle, welche der Materie Nichts von dem beſſern Sein vorenthalten wollte. ibid. 8.[32] Näher beſtimmt wird von

---

Gott den *ποιητὴς τῶν ὅλων* nennt. Vergl. Keferſtein a. a. O. S. 3 ff.

32) Dieſen Gedanken hat Philo mit Plato gemein, auf den er ſich auch an der Stelle mit den Worten bezieht: *ὅπερ καὶ τῶν ἀρχαίων εἰπέ τις, „ἀγαθόν εἶναι τὸν πατέρα κ. τ. λ.* Ob dies gerade die Platoniſchen Worte ſind, können wir nicht beſtimmen; den Gedanken aber finden wir bei ihm ausgeſprochen. Im Timäus p. 29 ſagt er: *ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ ..... βουληθεὶς ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ*

Philo als Bildner der Materie der göttliche Logos. So ſagt er de somniis II, 277: ἀσχημάτιστον οὖσαν τὴν τῶν πάντων οὐσίαν ἐσχημάτισε (sc. ὁ Θεὸς) καὶ ἀτύπωτον ἐτύπωσε καὶ ἄποιον ἐμόρφωσε καὶ τελειώσας τὸν ὅλον ἐσφράγισε κόσμον εἰκόνι καὶ ἰδέᾳ, τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ. An einer andern Stelle heißt es[33]: die Welt iſt entſtanden und nothwendig durch einen Urheber entſtanden. Der λόγος des Schöpfers ſelbſt iſt der Siegelring, durch welchen jedes Einzelne geformt wurde (ὁ δὲ τοῦ ποιοῦντος λόγος αὐτός ἐστιν ἡ σφραγὶς ᾗ τῶν ὄντων ἕκαστον μεμόρφωται); dadurch hat Alles von Anfang an eine vollkommene Geſtalt erhalten, weil es Abbild iſt des vollkommenen λόγος. Dieſe Formbildung des λόγος geſchieht dadurch, daß ſich ſeine Ideen in der Materie abdrücken, das heißt, daß die Materie, welche die Möglichkeit hat, alle Unterſchiede aus ſich herauszuſetzen, die Kraft bekommt, dieſe Möglichkeit zur Wirklichkeit werden zu laſſen. Dieſe Ideen ſind nun nicht von Außen wirkende Kräfte, ſondern das lebendige Allgemeine, das

---

ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον Zum richtigen Verſtändniſſe dieſer Stelle vgl. Hegel a. a. O. II. S. 219 ff. — Daß die Welt durch die Güte Gottes entſtanden ſei, iſt ein Lieblingsgedanke unſeres Alexandriners und wird häufig von ihm ausgeſprochen; ſo de cherub. 228: τῆς κατασκευῆς αἰτίαν τὴν ἀγαθότητα τοῦ δημιουργοῦ und a. v. a. Stellen. — So lehrt auch die Kabbala: אין סוף הוא הטוב המוחלט , לכן ברא העולמות כדי להיטיב ולהועיל לזולתו. Schomer Emunim f. 35 b.

33) De prof. 112.

von Innen heraus wirkt und sich specialisirt. „Diejenigen, sagt Philo,[34] welche die unkörperlichen Ideen für leere, wahrheitslose Namen halten, heben das nothwendige Wesen der Dinge auf, welches das vorbildliche Muster von Allem ist, das eine bestimmte Qualität hat und nach welchem Jegliches specialisirt und in ein bestimmtes Maaß gebracht wird." Die Ideen könnten daher nicht negirt werden, wenn man nicht zur Formlosigkeit der Materie zurückkommen wolle, denn „dieser unkörperlichen Kräfte, deren wahrer Name „Ideen" ist, bediente sich Gott, um ein Jedes die ihm passende Form annehmen zu lassen." Wir können hieraus deutlich ersehen, daß Philo sich in Betreff der Ideen oder Kräfte ganz der platonischen Anschauung anschließt und wir daher an jenes Gespenst von göttlichen Kräften oder Mittelkräften nicht zu denken haben, welches in dem Gehirn der meisten Darsteller der Philonischen Philosophie spukt, weil sie an Worte sich binden, ohne den philosophischen Gedanken herauszufinden, den sie ausdrücken sollen und vernünftiger Weise nur ausdrücken können. Wir werden später sehen, was die Kräfte überhaupt bei Philo bedeuten.

Daß er hier aber wirklich nichts Anderes meint, als die platonischen Ideen, erfahren wir aus seinem eigenen Munde in der Schrift de monarchia p. 293. Er läßt hier Gott zu Mose von den δυνάμεις, ihrer formbildenden Thätigkeit sprechen, und da heißt es dann: ὀνομάζουσι δὲ αὐτὰς οὐκ ἀπὸ σκοποῦ τινὲς τῶν παρ' ὑμῖν ἰδέας, ἐπειδὴ ἕκαστον τῶν ὄντων ἰδιο-

34) De vict. offer. 355.

ποιοῦσι κ. τ. λ. Unter den „τινες“ ist natürlich Plato und seine Schule verstanden, und wir können nicht zweifeln, daß wir es hier mit wirklichen, göttlichen Ideen zu thun haben, welche in der Materie wirken und ihr Form und Leben geben. — Durch das Wirken dieser Ideen tritt die sinnliche Welt ins Dasein, welche, wie wir schon oben gesehen, das Abbild der Intellektual-Welt ist,[35] die in dem göttlichen λόγος lebte; und wie die göttliche Vernunft jene Welt geschaffen, so ist sie auch Schöpferin von dieser (λόγος δὲ ἐστιν εἰκὼν θεοῦ, δι' οὗ σύμπας ὁ κόσμος ἐδημιουργεῖτο). de monarchia II, 302. Daß die Welt entstanden sei, hat Moses richtig erkannt, „denn alles Sinnliche entsteht, verändert sich und bleibt niemals in demselben Zustande; dem Unsichtbaren und Geistigen allein kommt die Ewigkeit zu. Da nun diese Welt sichtbar und sinnlich ist, so muß sie nothwendig entstanden sein.“ de m. opif. 6.

Es kann aber von ihr nicht gesagt werden, daß sie in der Zeit entstanden sei, denn „die Zeit war nicht vor der Welt, sondern sie ist entweder mit ihr oder nach ihr geworden. Denn sie ist das Maaß der Bewegung des Himmels, die Bewegung aber kann nicht

---

35) So heißt es auch ibid. p. 12: ὁ μὲν ἀσώματος κόσμος ἤδη πέρας εἶχεν ἱδρυθεὶς ἐν τῷ θείῳ λόγῳ, ὁ δὲ αἰσθητὸς πρὸς παράδειγμα τούτου ἐτελειουργεῖτο. — Da auch nach den Lehren der Kabbala die sinnliche Welt ein Abbild ist der im מלכות קדישא ruhenden Idealwelt — was wir oben gesehen — so heißt es im Sohar-Wajeza 156 b: כל מה די בארעא הכי נמי לעילא, ולית לך מלה זעירא בהאי עלמא דלא תלייא במלה אחרא עלאה.

früher ſein als das Bewegte, ſondern ſie muß ſpäter oder mit ihr entſtanden ſein; daher auch nothwendig die Zeit mit der Welt gleichen Alters oder jünger iſt als ſie. Sie aber für älter erklären zu wollen, wäre ganz unphiloſophiſch .... Deßhalb muß auch das „im Anfange ſchuf u. ſ. w." genommen werden in dem Sinne von zuerſt."[36]

Philo faßt ſo die Zeit als etwas Subjektives, als eine bloße Form der Sinnlichkeit, die Dinge in ihrem Nach-einander aufzufaſſen und deßhalb kann für ihn keine Zeit geweſen ſein, als die Welt, in der wir eben dieſes Nach-einander wahrnehmen, noch nicht war. Uns erſcheint dies natürlich anders; „denn jedes Entſtehen der Zeit ſetzt die Zeit immer ſchon voraus, weil etwas nur in der Zeit entſtehen kann; und ſie muß mithin als eine unendliche Dauer vorgeſtellt werden."[37]

Wie die Welt ſo nach Philo nicht in der Zeit entſtanden gedacht werden kann, ſo hat auch Gott nicht einer beſtimmten Zeit bedurft, das Einzelne ins Daſein treten zu laſſen, da es ihm geziemt, Alles zu gleicher Zeit zu ſchaffen — *ἅμα γὰρ πάντα ὁρᾶν εἰκὸς θεοῦ*

---

36) De mundi opif. 10. Ebenſo heißt es leg. alleg. 60: *εὖηδες πάνυ τὸ οἴεσθαι ἐξ ἡμέραις ἢ καθόλου χρόνῳ κόσμον γεγονέναι, διότι σύμπας ὁ χρόνος ἡμερῶν καὶ νυκτῶν ἐστι διάστημα καὶ ταῦτα ἡλίου κίνησις ὑπὲρ γῆν καὶ ὑπὸ γῆν ἰόντος ἐξ ἀνάγκης ἀποτελεῖ. Ἥλιος δὲ μέρος οὐρανοῦ γέγονεν, ὥστε χρόνον ἀνομολογεῖσθαι νεώτερον κόσμου. Λέγοιτ' ἂν οὖν ὀρθῶς, ὅτι οὐκ ἐν χρόνῳ γέγονε κόσμος, ἀλλὰ διὰ κόσμον συνέστηκε χρόνος.*

37) Michelet, die Epiphanie der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes I, S. 60.

— und die Sechszahl der Tage, von denen die Schrift ſpricht, bezieht ſich blos auf das Ordnungsmäßige, in dem Alles entſtand, da dieſe Zahl die vollkommenſte iſt .... Dieſe Ordnung, welche die Aufeinanderfolge und das Band vorhergehender und nachfolgender Gegenſtände iſt, war nothwendig, da in der Unordnung nichts Schönes iſt (*καλὸν γὰρ οὐδὲν ἐν ἀταξίᾳ*).[38]

Dieſe Reihenfolge ſelbſt hier genauer anzugeben, würde zu weit führen und wir verweiſen den geehrten Leſer auf die erſten Kapitel der Schrift de mundi opificio. —

Die Welt, wie ſie durch die göttliche Vernunft ins Daſein tritt, wird auch erfüllt und durchdrungen von ihr und erhält dadurch Sein und Feſtigkeit. „Alles Sinnliche", ſagt Philo, „iſt ſeiner eigenen Natur nach locker; was es aber doch zuſammenhält, iſt der göttliche λόγος. Denn dieſer iſt die bindende Kraft, die Alles mit Weſenheit erfüllt (*πόλλα γάρ ἐστι καὶ δεσμὸς οὗτος, τὰ πάντα τῆς οὐσίας ἐκπεπληρωκώς*). Qui rer. div. haer. 42.[39] Der λόγος iſt ſo zugleich das Geſetz, nach welcher Alles in der Natur geſchieht, die im Innern treibende Kraft, welche den Gang der Natur nach einer beſtimmten Ordnung und Geſetzmäßigkeit leitet, weßhalb ihn auch Philo oft geradezu νόμος nennt. Von dieſem Geſetze ſagt er: „es iſt die mächtigſte Stütze

38) De mundi opif. 6 und 10.

39) Ebenſo heißt es de profug 133: *ὁ τοῦ Ὄντος λόγος δεσμὸς ὢν τῶν ἁπάντων ὡς εἴρηται καὶ συνέχει τὰ μέρη πάντα καὶ σφίγγει καὶ κωλύει αὐτὰ διαλύεσθαι καὶ διαρτᾶσθαι.*

des All; von der Mitte bis zu den Grenzen, von der äußersten Grenze bis zur Mitte sich erstreckend, wandelt es den unveränderten Gang der Natur, alle Theile zusammenführend und verbindend. Denn zum unauflöslichen Bande des All hat es der Schöpfer gemacht. (δεσμὸν γὰρ αὐτὸν ἄῤῥηκτον τοῦ παντὸς ὁ γεννήσας ἐπόιει πατὴρ). Deshalb wird auch keins der Elemente dem andern zerstörend entgegenwirken, da das Gesetz sich dazwischenstellt. De plantatione N. p. 146. — Dadurch herrscht auch in der Welt die schönste Harmonie, der innigste Zusammenhang (συμπάθεια). Eins fügt sich an das andere, wie die Ringe einer Kette, Alles lebt für und durch einander, das Eine bedarf des Andern und schließt dienend dem Andern sich an und so erscheint das Ganze als ein kunstvoll gebildeter Organismus, in dem einem jeden Gliede seine passende Stelle angewiesen ist, um seine Thätigkeit zum Wohle des Ganzen zu entfalten. In dieser Weise schildert Philo in der Schrift de cherubim p. 224 sqq die Harmonie des Weltalls und er zeigt uns an dieser Stelle, welchen tiefen Blick er in das innere Leben der Natur gethan. — Diese Harmonie bezeichnet er als die Güte und Gnade Gottes (ἁρμονία πάντων ἐστιν ἡ ἀγαθότης καὶ ὕλεως δύναμις τοῦ θεοῦ). De vita M. 212. Darunter haben wir natürlich nichts Anderes zu verstehen, als die Kraft Gottes, die sich in der Leitung und Erhaltung des Universums als die ewig schaffende Liebe darstellt und dem vernünftigen Beobachter in dem Kleinsten wie in dem Größten in wunderbarer Weise sich offenbart. In Bezug auf dieses Wirken Gottes in der Welt sagt er

wie oben im Allgemeinen von λόγος: „das All wird durch unsichtbare Kräfte zusammengehalten, welche der Weltbildner von dem äußersten Ende der Erde bis zu den Grenzen des Himmels ausdehnte, dafür sorgend, daß das in schöner Weise Verbundene sich nicht auflöse. Denn diese Kräfte sind die unzertrennlichen Bande des All (δεσμοὶ γὰρ αἱ δυνάμεις τοῦ παντὸς ἄῤῥηκτοι)." De migr. Abr. 332. Durch diese das ganze Weltall erfüllenden Kräfte ist Gott überall gegenwärtig; keinen Punkt der Welt hat er leer gelassen, überall erscheint er als der thätige und schaffende Geist. Dies drückt Philo so aus: πανταχοῦ (sc. συμβέβηκεν εἶναι θεῷ), ὅτι τὰς δυνάμεις αὐτοῦ διὰ γῆς καὶ ὕδατος ἀέρος τε καὶ οὐρανοῦ τείνας, μέρος οὐδὲν ἔρημον ἀπολέλοιπε τοῦ κόσμου, πάντα δὲ συναγαγὼν διὰ πάντων ἀῤῥάτοις ἔσφιγξε δεσμοῖς, ἵνα μήποτε λυθείη, οὗ χαριν μελίσας ἄσω. Fassen wir dies in dem rechten Sinne auf, so haben wir die vollkommene Immanenz des Göttlichen in der Welt, die wir schon nach dem Frühern bei Philo haben annehmen müssen. Seinem an sich seienden Wesen nach ist er aber, wie wir schon oben gesehen, der Welt transscendent und in diesem Sinne sagt auch Philo an unserer Stelle: τὸ ὑπεράνω τῶν δυνάμεων ὂν ἐπινοεῖται περιττεύειν. De conf. ling. 277.[40]

40) Derselbe Gedanke spricht sich auch in folgender Stelle aus: οὐ ἐν χρόνῳ τὸ αἴτιον, οὐδὲ συνόλως ἐν τόπῳ, ἀλλ' ὑπεράνω καὶ τόπου καὶ χρόνου. Τὰ γὰρ γεγονότα πάντα ὑποζεύξας ἑαυτῷ, περιέχεται μὲν ὑπ' οὐδενὸς, ἐπιβέβηκε δὲ πᾶσιν. Ἐπιβεβηκὼς δὲ καὶ ἔξω τοῦ δημιουρ-

Wenn aber von den Darstellern des Philonismus von einer Transscendenz Gottes überhaupt und dabei doch von einem die Welt durchdringenden und erfüllenden Gotte — was sie natürlich der eigenen Worte Philo's wegen nicht wegdemonstriren können — gesprochen wird, so sagen wir darauf: „ist das Absolute das absolut Durchdringende, so muß es auch einen Gegenstand haben, den es durchdringe. In seinem abstrakten Insichsein und Beisichsein hat das absolute Ursubjekt aber nichts Durchdrungenes; es selbst hört also auch insoweit auf, das Durchdringende zu sein. Durchdringendes und Durchdrungenes bleiben als Subjektivität und Objektivität einander äußerlich, wenn man sich nicht dazu entschließen kann, das Durchdringende soweit reichen zu lassen, als das Durchdrungene, und umgekehrt.“[41] — Wie Gott seine Thätigkeit in dem Universum überall manifestirt, so zeigt sie sich auch zu jeder Zeit; „nie hört Gott auf thätig zu sein, sondern wie es zu dem Wesen des Feuers gehört, zu brennen, des Schnees, Kälte hervorzubringen, so gehört es zu dem Wesen Gottes, thätig zu sein; und noch bei

---

γηθέντος ὧν, οὐδὲν ἧττον πεπλήρωκε τὸν κόσμον ἑαυτοῦ· διὰ γὰρ δυνάμεως ἀχρὶ περάτων τείνας ἕκαστον κατὰ τοὺς ἁρμονίας λόγους συνύφηνεν. De post. c. 7. Daß er mit dem αἴτιον, insofern es transscendent ist, hier das ansichseiende Wesen Gottes meint, geht aus dem Folgenden hervor, was wir schon oben, als wir von der Unerkennbarkeit des ὄν sprachen, angeführt haben.

41) Michelet a. a. O. S. 92.

Weitem mehr, da er auch in allen andern Dingen das Prinzip der Thätigkeit ist.“ Leg. alleg. 61.[42]

Indem so das ganze All von der göttlichen Kraft erfüllt und belebt wird, so ließe sich, sagt er, mit Recht das Kleinste der Geschöpfe, der Mensch, mit dem großen All vergleichen, weil beide aus einem Leibe und einer vernünftigen Seele bestehen, wie denn auch der Mensch die kleine Welt — Mikrokosmos — die Welt der große Mensch — genannt worden sei (ὥστε καὶ ἐναλλάττοντες,

---

42) Wenn es schon aus unserer ganzen Darstellung hervorging, wie unmöglich es sei, bei Philo eine Trennung der schaffenden Kräfte Gottes von Gott selbst anzunehmen, so zeigt es sich aus an dieser Stelle von Neuem, wie Philo sich nur einen selbstthätigen und schaffenden Gott denken konnte, da er die Thätigkeit als sein eigenstes Wesen ausspricht. Er hat es richtig erkannt, daß Gott nur Gott ist als thätiger und schaffender Geist und wenn die Darsteller seines Systems durchaus die δυνάμεις von Gott selbst entfernen wollen, so zeigen sie dadurch am Besten, wie wenig sie unsern Philosophen verstanden haben. Philo spricht sehr oft von der wohlthuenden und herrschenden Kraft Gottes und da ihm das Wohlthun und Herrschen als das Vorzüglichste des göttlichen Wirkens erscheint, so nennt er die ἀρχὴ und die ἀγαθότης, die obersten oder größten Kräfte (αἱ ἀνωτάτω, αἱ πρῶται καὶ μέγισται δυναμεις; wofür auch andere sinnverwandte Namen vorkommen). Hierüber sagt er in der Schrift de plantatione N. p. 161: Die (Gen. 21, 33) genannten Namen bedeuten die des göttlichen Wesen (τὸ ὄν) umgebenden Kräfte; Herr (κύριος) ist die, durch welche er regiert, Gott (θέος) die, durch welche er wohlthut. Deshalb wird auch von dem heiligen Moses in der ganzen Schöpfungsgeschichte der Name Gottes angewendet.

βραχὺν μὲν κόσμον τὸν ἄνθρωπον ἔφασαν, μέγαν δὲ ἄνθρωπον τὸν κόσμον εἶναι.[43]

Nach dem Ganzen iſt uns der λόγος erſchienen als der νοῦς τοῦ παντὸς, als die das ganze All ſchaffende, belebende, durchdringende Vernunft Gottes. Wir haben jetzt noch ſein Wirken auf dem geiſtigen Gebiete kennen zu lernen und daher

III. die Geiſtesphiloſophie Philo's zu betrachten. Der menſchliche Geiſt iſt der ſchönſte Abglanz Gottes (ἀπαύγασμα θεοῦ);[44] in ihm offenbaret ſich auf die vollkommenſte Weiſe der göttliche Geiſt. Seiner Vernunft nach iſt der Menſch daher in innigſter Verwandtſchaft gebildet mit dem göttlichen λόγος;[45] ſie

---

Denn es war paſſend, daß der Schöpfer nach der Kraft benennt werde, durch welche er Alles ſchuf, ordnete und ſchmückte." Wenn nun, wie hier und an vielen andern Stellen (cf. quis rer. div. haer. 37; de vita M. III, 266; de vict. off. 350; die Fortſetzung der ſchon angeführten Stelle de conf. ling. 277 u. m. a.) Gott nach ſeinen Kräften benannt, alſo beſtimmt wird, ſo iſt ſicherlich ſchon deshalb, abgeſehen von dem, was ſich aus dem ganzen Syſteme ergiebt, an eine Trennung der Kräfte von Gott nicht zu denken.

43) Quis rer. div. her. p. 35. Plato nennt aus demſelben Grunde die Welt ein „beſeeltes vernünftiges Thier" (ζῶον ἔμψυχον ἔννουν) Timaeus p. 30.

44) Aehnlich bei den Rabbinen: נר וניצוץ מהשם הגדול ד'.

45) πᾶς ἄνθρωπος κατὰ τὴν διάνοιαν φύεται θείῳ λόγῳ, τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγόνως. De mund. opif. 47.

ist ein Theil (ἀπόσπασμα) der göttlichen Vernunft.[46] Daher rührt ihre Vortrefflichkeit, daher vermag sie, alle Gebiete des Wissens zu durchforschen.

„Dies wäre unmöglich, wenn der menschliche Geist nicht ein Theil von dem göttlichen wäre und zwar ein untrennbarer. Untrennbar aber ist er deshalb, weil bei Gott überhaupt nicht von einer Trennung, sondern nur von einer Ausdehnung gesprochen werden kann. Deshalb vermag auch der menschliche Geist, wenn er die Welt betrachtet, bis zu den äußersten Grenzen des All sich zu erstrecken, ohne gebrochen zu werden; denn seine Kraft ist dehnbar.[47] — Hier sehen wir schon — was wir später noch deutlicher erkennen werden — die Immanenz Gottes auch beim Menschen ausgesprochen. Wäre Gott nach Philo ein dem Menschen transscendentes Wesen, so könnte er von einem ἀπόσπασμα οὐ διαιρετὸν unmöglich sprechen. Wie in der natürlichen Welt Gott sich nicht theilt und zersplittert, sondern Alles, von dem kleinsten bis zum größten Geschöpfe, nur die Eine Manifestation des göttlichen We-

---

46) Die Rabbinen: חלק אלוה ממעל.

47) πῶς εἰκὸς, βραχὺν οὕτως ὄντα τὸν ἀνθρώπινον νοῦν μήνιγγι ἢ καρδίᾳ βράχεσιν ὄγκοις ἐγκατειλημμένον, μέγεθος οὐρανοῦ καὶ κόσμου χωρῆσαι τοσοῦτον, εἰ μὴ τῆς θείας καὶ εὐδαίμονος ψυχῆς ἐκείνης ἀπόσπασμα ἦν οὐ διαιρετόν; Τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θείου κατ' ἀπάρτησιν, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται Διὸ μεμοιραμένος τῆς ἐν τῷ παντὶ τελειότητος, ὅταν ἐννοῇ κόσμον, τοῖς πέρασι τοῦ παντὸς συνενρύνεται, ῥῆξιν οὐ λαμβάνων. Ὅλκος γὰρ ἡ δύναμις αὐτοῦ. Quod det. potior. 292.

sens ist, so offenbart sich Gott in gleicher Weise in jedem Menschen; jeder individuelle Geist fließt aus dem allgemeinen, hat seine Quelle und sein Leben nur in diesem allgemeinen, in Gott.[48] Das Individuell-Werden des Geistes bezeichnet Philo bildlich als das „Herabsteigen des himmlischen Geistes" auf die Erde und in diesem Sinne sagt er auch:[49] „die Seele hat den Himmelsraum verlassen und ist, wie in ein fremdes Land, in den Leib eingewandert." Diese Verbindung des Geistigen und Leiblichen ist aber nothwendig, weil der Geist nur in dem Körper thätig sein kann."[50] Geist ohne Körper ist ein Abstraktum, etwas ganz Inhaltloses. Hier haben wir dasselbe wie oben bei dem Verhältnisse Gottes zur Welt.[51] — Das Edelste und

---

48) Daß hier blos von dem sich offenbarenden, nicht aber von dem an sich seienden, in sich verschlossenen Gott, dem ὤν die Rede ist, versteht sich von selbst.

49) ἀπολιποῦσα (sc. ἡ ψυχὴ) τὸν οὐράνιον τόπον, καθάπερ εἰς ξένην χῶραν ἦλθε, τὸ σῶμα. De Somniis 252.

50) So heißt es leg. alleg. I, 66 in Bezug auf Gen. 2, 5: ἐὰν μὴ ἐπομβρήσῃ ταῖς αἰσθήσεσι τὰς ἀντιλήψεις τῶν ὑποκειμένων ὁ θεὸς οὐδὲ ὁ νοῦς ἐργάσεται καὶ πραγματεύσεταί τι περὶ αἰσθησίν. Ἄπρακτος γὰρ αὐτὸς ἐξ ἑαυτοῦ ὢν κ. τ. λ.

51) Gfrörer (a. a. O. 391) sieht hier wieder unsern Philosophen im Widerspruche mit sich selbst. Er geht nämlich davon aus, daß nach der „erhabenen Anschauung", die Philo von dem menschlichen Geiste habe, seine Verbindung mit dem Körper nur als „eine Erniedrigung angesehen werden müsse und er (Philo) auf der andern Seite doch die Nothwendigkeit dieser Verbindung einsehend an einer Stelle

Beſte im Menſchen iſt die Vernunft; ſie iſt von der reinſten und beſten Weſenheit, der göttlichen Natur gleich (καθαρωτέρας δὲ καὶ ἀμείνονος ἔλαχε τῆς οὐσίας, ἐξ ἧς αἱ θεῖαι φύσεις[52] ἐδημιουργοῦντο). Deßhalb iſt auch nur die Vernunft in uns unvergänglich.[53] Sie allein hat der erzeugende Vater der Freiheit gewürdigt (μόνην αὐτὴν ὁ γεννήσας πατὴρ ἐλευθερίας ἠξίωσε) und die Bürde der Nothwendigkeit fortlaſſend, ließ er ſie ungebunden und beſchenkte ſie mit

---

ausdrücklich ſagt: Wißbegierde habe den himmliſchen Geiſt getrieben, in den Leib herniederzuſteigen."

52) Gfrörer (a. a. O. S. 377) verſteht darunter die „Sterne" und unter der οὐσία den Aether. Er hält überhaupt den Geiſt nach Philoniſcher Anſchauung für „ein Bruchſtück des Aethers." Er ſchließt dies aus unſerer Stelle und einer andern in leg. alleg., wo es heißt: ἡ ψυχὴ αἰθερίός ἐστι. Daß Philo dieſe Anſchauung nicht hat, und dies nur ein bildlicher Ausdruck iſt, daß ihm der Geiſt etwas ganz Anderes iſt, geht aus unſerer Darſtellung ſelbſt hervor; er ſpricht aber auch ſelbſt ausdrücklich dagegen. De plantatione N. 148 ſagt er: Ἀλλ' οἱ μὲν ἄλλοι τῆς αἰθερίου φύσεως τὸν ἡμέτερον νοῦν μοῖραν εἰπόντες εἶναι, συγγένειαν ἀνθρώπῳ πρὸς αἰθέρα ἀνῆψαν, ὁ δὲ μέγας Μωϋσῆς ὀυδενὶ τῶν γεγονότων τῆς λογικῆς ψυχῆς τὸ εἶδος ὁμοίως ὠνόμασεν, ἀλλ' εἶπεν, αὐτὴν τοῦ θείου καὶ ἀοράτου εἰκόνα, δόκιμον εἶναι νομίσας οὐσιωθεῖσαν καὶ τυπωθεῖσαν σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτὴρ ἐστιν ἀΐδιος λόγος.

53) So heißt es de mundi opif. 44: κυρίως ἄν, τις εἴποι, τὸν ἄνθρωπον, θνητῆς καὶ ἀθανάτου φύσεως εἶναι μεθόριον ἑκατέρας ὅσον ἀναγκαῖόν ἐστι μετέχοντα καὶ γεγενῆσθαι θνητὸν ὁμοῦ καὶ ἀθάνατον · θνητὸν μὲν κατὰ τὸ σῶμα, κατὰ δὲ τὴν διάνοιαν ἀθάνατον.

dem würdigſten und ihm ſelbſt eigenthümlichen Beſitze, mit der freien Selbſtbeſtimmung (*καὶ τὰ τῆς ἀνάγκης ἀνεὶς δεσμὰ ἄφετον εἴασε, δωρησάμενος αὐτῇ, τοῦ πρεπωδεστάτου καὶ οἰκείου κτήματος αὐτῷ τοῦ ἑκουσίου μοῖραν*). Quod deus s. immut. 75. Vergl. die ganze Stelle.

Darum iſt Nichts Gott ähnlicher gebildet, als der Menſch; ſeiner Vernunft wegen heißt er das Ebenbild Gottes;[54] in ihr manifeſtirt ſich am vollkommenſten das Göttliche. — Wir ſehen, wie richtig Philo den Begriff und das wahre Weſen des Menſchen aufgefaßt hat. Der Menſch hat die Freiheit als das ſchlechthin Abſolute; ſie iſt ſein eigentliches Weſen und iſt begründet in ſeinem Geiſte: mit dem Denken iſt ihm auch die Freiheit gegeben und in ihr erkennt er die Ebenbildlichkeit des Menſchen mit Gott. Durch das Denken vermag der Menſch die Schranken der Endlichkeit zu durchbrechen und unſterblich zu werden.[55] „Zum glücklich Leben — heißt es in der Schrift de mundi opificio 25 — führt auch das Anſchauen der himmliſchen Gegenſtände, wodurch der Geiſt ergriffen, Liebe und Verlangen empfindet nach ihrer Erkenntniß; hieraus entſteht die Philoſophie, durch

54) *ἐμφερέστερον οὐδὲν γηγενὲς ἀνθρώπου θεῷ ···· ἢ εἰκὼν λέλεκται κατὰ τὸν τῆς ψυχῆς ἡγεμόνα νοῦν.* De mund. opif. 23.

55) Die Unſterblichkeit der Seele iſt ſo bei Philo, wie bei Plato, in dem Denken begründet. Inſofern das Denken die Subſtanz, das Weſen des Geiſtes iſt, iſt der Geiſt unſterblich. Vergl. Hegel Geſchichte der Philoſophie II, S. 206 ff.

welche der Menſch, ob er gleich von Natur ſterblich iſt, unſterblich wird.“[56] — Das Wiſſen und Erkennen des menſchlichen Geiſtes iſt eine Wirkung des göttlichen λόγος; durch ihn bekommt der Geiſt Kraft und Nahrung, er iſt das Manna, mit dem der Geiſt geſpeiſt wird. „Diejenigen, ſagt er,[57] welche fragten (in der Wüſte) was das ſei, was die Seele ernährt, erfuhren, daß dies das Wort Gottes, der göttliche Logos ſei, aus dem alle Wiſſenſchaft und Weisheit in einem unerſchöpflichen Strome fließet. Dies iſt die himmliſche Speiſe, welche gemeint wird in dem Worte Gottes: „ſiehe, ich laſſe euch regnen Brod vom Himmel“, denn in der That läßt Gott herabſtrömen die himmliſche Weisheit auf die gutgearteten und ſchaubegierigen Seelen.“ .... „Siehſt du nun, heißt es an einem andern Orte, was die Nahrung der Seele ſei? Es iſt der immer thätige göttliche λόγος, der dem Thaue gleich, die ganze Erde erfaßt und keinen Theil von ſich unerfüllt läßt.“ Die gött-

---

56) ἡ θεωρία τῶν κατ᾽ οὐρανον· ἀφ᾽ ἧς πληχθεὶς ο νοῦς ἔρωτα καὶ πόθον ἔσχε τῆς τούτων ἐπιστήμης, ὅθεν τὸ φιλοσοφίας ἀνεβλάστησε γένος, ὑφ᾽ οὗ καίτοι θνητὸς ὢν ὁ ἄνθρωπος ἀπαθανατίζεται. — Die Philoſophie definirt er folgendermaßen: ἔστι φιλοσοφία ἐπιτήδευσις σοφίας, σοφία δὲ ἐπιστήμη θείων καὶ ἀνθρωπίνων καὶ τῶν τούτων αἰτιῶν. De congr. qu. erud. gr. 86. Die Philoſophie iſt ihm etwas Höheres, als in unſerer Zeit noch manchem Gelehrten; ſie iſt ihm die Quelle alles wahrhaft Guten: ἀγαθῶν ὅσα πρὸς ἀλήθειαν ἀγαθὰ πηγὴ φιλοσοφία. De spec. P. 806.

57) De profug. 138. Cf. Exod. 16, 4 ff.

liche Vernunft erſcheint und wirkt jedoch blos da, wo der Geiſt nicht getrübt und gefeſſelt iſt von den Banden der Sinnlichkeit und daher ſagt Philo richtig weiter: „aber nicht überall zeigt ſich dieſer λόγος, ſondern nur da, wo Leidenſchaft und Bosheit fern ſind .... Man könnte ihn auch, ſagt er, mit dem Augapfel vergleichen. „Wie dieſer trotz ſeiner ſo geringen Größe alle Zonen der Erde, das unermeßliche Meer und die weite Ausdehnung des Luftraumes und den ganzen Himmel im Oſten und Weſten überſchaut, ſo iſt auch ſcharfblickend der Logos und Alles zu ſchauen im Stande; durch ihn wird Alles geſchaut, was des Schauens würdig iſt.“ [58]

So iſt der individuelle Geiſt, wie hervorgangen, auch erfüllt und durchdrungen von dem allgemeinen Geiſte, dem göttlichen λόγος und in dieſem Sinne ſagt Philo [59]: „die menſchliche Weisheit verhält ſich zur göttlichen, wie das Beſondere zum Allgemeinen (ἡ διαφέρεα γένους εἶδος), oder wie das Abbild zum Urbilde (ἢ μίμημα ἀρχετύπου).“ — Der λόγος, als die in dem Menſchen lebende und wirkende Vernunft Gottes, iſt auch die ſittliche Macht, die ſein Leben leitet. „Einem Strome gleich fließt aus der Weisheit der göttliche Lo-

58) ὁρᾷς τῆς ψυχῆς τροφὴν οἵα ἐστὶ; Λόγος θεοῦ συνεχὴς, ἐοικὼς δρόσῳ, κύκλῳ πᾶσαν περιειληφὼς, καὶ μηδὲν μέρος ἀμέτοχον αὐτοῦ ἐῶν. Φαίνεται δὲ οὐ πανταχοῦ ὁ λόγος οὗτος ἀλλ' ἐπ' ἐρήμου παθῶν καὶ κακιῶν·· καὶ ὁ θεῖος λόγος ὀξυδερκέστατός ἐστι, ὡς πάντα ἐφορᾶνεἶναι ἱκανὸς, ᾧ τὰ θέας ἄξια κατόψονται. Leg. all. III, 172.

59) Quis rer. div. h. 30.

gos hervor, um die göttlichen und himmlischen Pflanzen und Sprößlinge tugendliebender Seelen zu bewässern und zu tränken, wie einen Garten. Dieser heilige Logos theilt sich in vier Gebiete, ich meine, in die vier Tugenden, von denen jede Herrscherin ist.“[60] Der Logos heißt in dieser Beziehung gewöhnlich ὀρθὸς λόγος oder ὀρθὸς τῆς φύσεως λόγος. So sagt er[61]: πηγὴ ἀένναος ἀρετῶν ὁ ὀρθὸς λόγος und an einer andern Stelle[62]: τὸν ὀρθὸν, τῆς φύσεως λόγον, ὃς μόνος ἐστὶν ἀρετῶν ἀρχὴ καὶ πηγή. Wie der λόγος das Gesetz des All, die das Universum nach innern, nothwendigen Bestimmungen in ewiger Ordnung leitende Vernunft Gottes ist, so sehen wir ihn hier als die im Menschen wirkende Macht Gottes, welche seinem sittlichen Leben Sein, Richtung, Ziel und Gedeihen giebt. Er wird daher auch in dieser Beziehung mit dem Namen νόμος bezeichnet. So de migr. Abr. 320: νόμος δὲ οὐδὲν ἄρα ἢ λόγος θεῖος, προστάττων ἃ δεῖ καὶ ἀπαγορεύων ἃ μὴ χρή.[63]

---

60) De somniis II, 313. Er symbolisirt an dieser Stelle Gen. 2, 10. Unter den vier Tugenden sind die vier Kardinaltugenden Plato's: φρόνησις, σωφροσύνη, ἀνδρεία, δικαιοσύνη gemeint. Vergl. Hegel a. a. O. II, S. 281.

61) De plant. N. 168.

62) De vit. M. 125.

63) De temul. P. 261 sagt er: τὸ πρὸς ἀλήθειαν νόμιμον εὐθύς ἐστιν αἰώνιον, ἐπεὶ καὶ ὁ ὀρθιὸς λόγος ὃς δὴ νόμος ἐστὶν οὐ φθαρτὸς. — Wie die göttliche Vernunft die sinnliche und geistige Welt nach unwandelbaren Gesetzen leitet, spricht sich auch an folgender Stelle aus. „Wie eine Heerde leitet Gott gleichsam als Hirt und König die Erde

Wer nach diesem göttlichen Gesetze lebt, wer sich bestimmen und leiten läßt von der göttlichen Vernunft, der ist frei.[64] „Τὸ ἕπεσθαι θεῷ“ Gott zu folgen, zu leben und zu handeln in Gott — das ist die Bestimmung des Menschen, das ist seine Freiheit. Der Geist hat, wie wir gesehen, Gott zur Quelle; darum ist der Mensch frei. Zur Freiheit aber gehört, das Ansichsein zum Fürsichsein, zur Realität zu bringen; der Mensch muß daher seine Freiheit verwirklichen, was er seinem Begriffe nach ist, realisiren. Das geschieht, indem er das Sinnliche, Endliche an ihm beherrscht und ganz Gott und dem Göttlichen — in dem allein er seine Wahrheit hat — sich hingiebt. Das ist denn auch das wahre, unsterbliche Leben, während das Hingegebensein

---

und das Wasser, die Luft, das Feuer und Alles, was darin lebt, Sterbliches und Göttliches, den Bau des Himmels, den Kreislauf der Sonne und des Mondes und die Bahnen der Gestirne, nach Recht und Gesetz, seinem Logos die Sorge dafür übertragend.“ De agric. 116. Die Leitung und Regierung der Welt durch die göttliche Vernunft beschreibt er noch sehr schön in der Schrift: quod deus sit immut. p. 101. Er spricht hier von dem Untergange vieler Reiche und wie Alles dem Wechsel unterworfen ist und sagt dann: „Im Kreise bewegt sich der göttliche Logos, was Viele der Menschen Zufall nennen; in ewiger Bewegung geht er von Stadt zu Stadt, von Volk zu Volk, von Land zu Land und in verschiedener Zeit ertheilt er dem Einen, was des Andern Eigen war, damit die ganze Erde wie Ein Staat die beste Verfassung habe, die Demokratie.“

64) ὅσοι μετὰ νόμου ζῶσιν, ἐλεύθεροί νόμος δὲ ἀψευδὴς ὁ ὀρθὸς λόγος. Quod omnis pr. lib. p. 872.

der Sinnlichkeit, dem Böſen nur ein Tod zu nennen iſt, weil die Kraft des Geiſtes erſtorben iſt, weil der Geiſt ſein Leben nicht bekundet.[65] Der Geiſt iſt nur Geiſt in der Herrſchaft über das Natürliche — ſo nennt ihn ja Philo auch: *τὴν φύσει βασίλιδα ψυχὴν*[66] —, hört dieſe auf, ſo iſt der ſittliche Tod des Menſchen da. — Die Macht der Sinnlichkeit zu brechen und zu dem Rein-Geiſtigen ſich zu erheben — iſt für den Menſchen die höchſte Aufgabe; darin beſteht die Tugend, die Gott der Seele zur Beſtimmung und zum Geſetze gemacht.[67] Der Menſch erreicht aber die Tugend nicht in ſeiner beſchränkten, endlichen Individualität, ſondern in dem Durchdrungenſein von Gott, in dem Erfülltſein von dem göttlichen Geiſte, vor dem ſeine eigene Perſönlichkeit verſchwindet. „Gott kommt es zu, Tugenden in der Seele zu pflegen und zu gründen. Selbſtliebend und gottlos aber iſt der Geiſt, welcher Gott gleich zu ſein und (ſelbſtſtändig) zu handeln glaubt, während er nur auf-

---

65) De prof. 122 ſagt er: *τὸ μὲν ἀγαθὸν καὶ ἡ ἀρετὴ ἐστιν ἡ ζωὴ τὸ δὲ κακὸν καὶ ἡ κακία ὁ θάνατος ..... Ὅρος ἀθανάτου βίου κάλλιστος οὗτος, ἔρωτι καὶ φιλίᾳ θεοῦ ἀσάρκῳ καὶ ἀσωμάτῳ κατεσχῆσθαι.*

66) De vita M.; er heißt auch deßhalb *τὸ ἡγεμονικὸν*. So ſagt er leg. all. 69: *ὥςπερ σώματος ἡγεμονικόν ἐστι τὸ πρόσωπον, οὕτω ψυχῆς ἡγεμονικόν ἐστιν ὁ νοῦς.* Unter *ψυχὴ* haben wir hier die ſinnliche, die Lebensſeele zu verſtehen, wo hingegen im Texte die vernünftige Seele, welche gleichbedeutend mit *νοῦς* iſt, gemeint wird; denn in beiden Bedeutungen kommt bei Philo *ψυχὴ* vor.

67) *ὅρον ἔθηκεν ὁ θεὸς καὶ νόμον τὴν ἀρετὴν τῇ ψυχῇ.* Leg. all. P. 7. l. 306.

zunehmen im Stande ist. Da Gott allein es ist, der das Gute in der Seele säet und pfleget, so ist unfromm der, welcher sagt: ich pflanze."[68] Alles, was der Mensch Gutes und Schönes schafft, jede sittliche That hat ihre Quelle einzig und allein in dem in seinem Innern lebenden und wirkenden göttlichen Geiste,[69] das Böse aber entspringt aus dem Fleische, aus seinem end-

---

68) Leg. all. 72. Wenn man nach diesen Worten, wie Gfrörer (a. a. O. S. 400) und Andere es thun, behaupten will, daß Philo die menschliche Freiheit, die er selbst statuirt, wieder aufhebt, so ist man in einem großen Irrthume befangen. Er leugnet nicht die Freiheit des Menschen, er behauptet nur, daß der Mensch als endliches, beschränktes Wesen und in seiner Endlichkeit und Beschränktheit nicht das Gute vollbringe, sondern dadurch, daß er in Gott lebt, daß er ganz aufgegangen ist in dem absoluten Geiste, der dann allein in ihm wirkt und schaffet. Und das gerade ist die höchste Freiheit, da der göttliche Wille dem Menschen dann nicht ein fremder, ihm gegenüberstehender, sondern sein eigenes, sein wahres Selbst. Denn das Substantielle an den Menschen ist das „ihnen beiwohnende Moment des Göttlichen." „Das Endliche, Vergängliche in der menschlichen Persönlichkeit umhüllt einen Kern, der eben das Bleibende in dem verschwindenden Scheine ist. So ist die menschliche Seite der Individualitäten ein Selbstloses gegen das absolute Selbst, das in ihnen auf die mannigfaltigste Weise sich äußert." Michelet Epiphanie I, 87.

69) Diesen nennt er oft πνεῦμα ἅγιον, πνεῦμα θεοῦ oder θεῖον πνεῦμα. So sagt er auch: διττὸν εἶναι γένος ἀνθρώπων, τὸ μὲν θείῳ πνεύματι καὶ λογισμῷ βιούντων τὸ δὲ αἵματι καὶ σαρκὸς ἡδονῇ ζώντων. Quis rer. div. h. 15.

lichen natürlichen Wesen.[70] In diesem Sinne sagt Philo auch, daß dem Menschen und wäre er noch so gut, durch seine Geburt schon, daß Sündigen inhäriren müsse[71] — eben durch das in die Endlichkeit Getretensein. Dem Geiste aber — dem aus Gott hervorgegangenen und von Gott durchdrungenen — sind die Leidenschaften völlig fremd.“[72] — Strebt nun der Mensch, das Göttliche in ihm zur vollen Durchbildung zu bringen, sein individuelles Leben zum Ausdruck des göttlichen zu machen, so erreicht er die höchste Glückseligkeit.[73] Wie Gott erhaben ist über alle Schwächen, frei von allen Affekten, so hat auch er, lebend und webend in Gott, die Macht der Sünde gebrochen[74] und genießt deshalb des schönsten Friedens, der reinsten Seligkeit. „Wer aber an der Sünde, wie an einer unheilbaren Krankheit darniederliegt, der muß ein nie aufhörendes Unglück tragen, verstoßen in die Gegend der Gottlosen, um ein hartes und nie endendes Leid zu

---

70) Hiermit ist der Ausspruch der Rabbinen zu vergleichen: כל מה שהצדיקים עושין ברוח הקדש עושין Tanch. 18 b.

71) *παντὶ γεννητῷ καὶ ἂν σπουδαῖον ᾖ, παρ' ὅσον ἦλθεν εἰς γένεσιν, συμφυὲς τὸ ἁμαρτάνον ἐστίν.* De vita M. 215.

72) *νόθα καὶ ξένα διανοίας τὰ σώματος ὡς ἀληθῶς πάθη, σαρκὸς ἐκπεφυκότα, ᾗ προσεῤῥίζωνται.* Quis rer. div. h. 59.

73) *τέλος εὐδαιμονίας εἶναι* — heißt es de decal. 262 — *τὴν πρὸς τὸν θεὸν ἐξομοίωσιν.*

74) *τὸ μηδὲν συνάλως ἁμαρτεῖν ἴδιον θεοῦ, τάχα δὲ καὶ θείου ἀνδρός.* De poenit. M. II, 405.

erdulden."[75] Damit ist aber nicht der in der Mythe vorkommende Hades gemeint, sondern der Sitz der Lüste, Begierden und alles Bösen. Denn das Leben des Gottlosen, das ist der wahre Hades (ὁ πρὸς ἀλήθειαν ᾅδης ὁ τοῦ μοχθηροῦ βίος ἐστὶν).[76] In das von Leidenschaften und Gewissenspein zerrissene Gemüth kann nie der Friede eindringen und so ist das Leben ein Leben voll von Leiden und Schmerzen, die nimmer enden, nimmer heilen. — Philo unterscheidet drei Arten von Menschen; irdische, himmlische und göttliche Menschen. Irdische sind die, welche den sinnlichen Freuden nachjagen (οἱ θηρευταὶ τῶν σώματος ἡδονῶν) und nur nach eitlen Genüssen streben; himmlische alle die, welche der Kunst und der Wissenschaft ergeben sind. Denn das Himmlische in uns ist der Geist (τὸ γὰρ οὐράνιον τῶν ἐν ἡμῖν ὁ νοῦς); der Geist aber beschäftigt sich mit allen himmlischen Dingen, mit den Wissenschaften und den Künsten insgesammt, durch Betrachtung des Geistigen sich stärkend und übend. Göttliche Menschen endlich sind die Priester und Propheten, welche nicht Theil haben wollten an dem Bürgerrecht dieser Welt, sondern alles Sinnliche übersliegend, in die Welt des Geistes sich begeben und eingeschrieben in den Staat unvergänglicher Ideen, dort ihre Wohnung aufschlugen (τὸ αἰσθητὸν πᾶν ὑπερκρύψαντες εἰς τὸν νοητὸν κόσμον κατανέστησαν καὶ ἐκεῖθι ᾤκησαν, ἐγγραφέντες ἀφθάρτων ἀσωμάτων ἰδεῶν

75) De cherub. 199.

76) De congr. quaer. erud. 82.

πολιτεία).[77] Die Letzteren stehen natürlich am höchsten. Sie haben nicht blos den Geist genährt durch die Wissenschaft, sondern ihr ganzes Wesen zur Höhe sittlicher Vollkommenheit erhoben. Entschwunden gleichsam dem Gebiete der sinnlichen Welt, haben sie in dem Reiche des Geistes sich eingebürgert und sind gänzlich aufgegangen in dem göttlichen Wesen. Zu dieser Stufe können sich aber nicht blos die „Priester und Propheten", sondern alle Menschen erheben und zwar durch die Askese. Durch drei Mittel nämlich kann der Mensch zur Tugend und Vollkommenheit gelangen: durch natürliche Beschaffenheit der Seele, durch natürliches Hinneigen zum Guten (φύσει), durch Forschen, Lernen (μαθήσει) und Askese (ἀσκήσει).[78] Vorbilder dafür sind unserm Philosophen die drei Patriarchen: Abraham für das Lernen, Isaak für natürliches Hinneigen zum Guten, Jakob für die Askese.[79] Die Askese ist die gänzliche Unterwerfung des Sinnlichen unter die Herrschaft des Geistes und das Sich-Versenken in das heilige Wesen Gottes. Durch die Askese wird heller und klarer das Licht des Geistes; es ist nicht mehr getrübt von den Täuschungen der Sinnlichkeit und der

77) De gigant. 62.

78) De Somniis I, 249.

79) *Τρόπους ψυχῆς ἔοικεν ὁ ἱερὸς διερεννᾶσθαι λόγος, ἀστείους ἅπαντας, τὸν μὲν ἐκ διδασκαλίας, τὸν δ' ἐκ φύσεως, τὸν δ' ἐκ ἀσκήσεως ἐφιέμενον τοῦ καλοῦ. Ὁ μὲν γὰρ πρῶτος, ἐπίκλησιν Ἀβραάμ, σύμβολον διδασκαλικῆς ἀρετῆς ἐστιν, ὁ δὲ μέσος, Ἰσαὰκ φυσικῆς, ὁ δὲ τρίτος Ἰακώβ, ἀσκητικῆς.* De Abrah. 15.

Geiſt vermag ſich daher frei zu erheben zum Göttlichen und es in ſeiner ganzen Reinheit anzuſchauen. Darum wird der Name des Asketen Jakob in den höhern, Israel (ὁ θεὸν ὁρῶν) verwandelt.[80] Dieſes Schauen Gottes iſt das Höchſte, was der Menſch erlangen kann; es iſt die höchſte Stufe menſchlicher Vollendung;[81] weil das vollkommene Aufgehen in Gott.

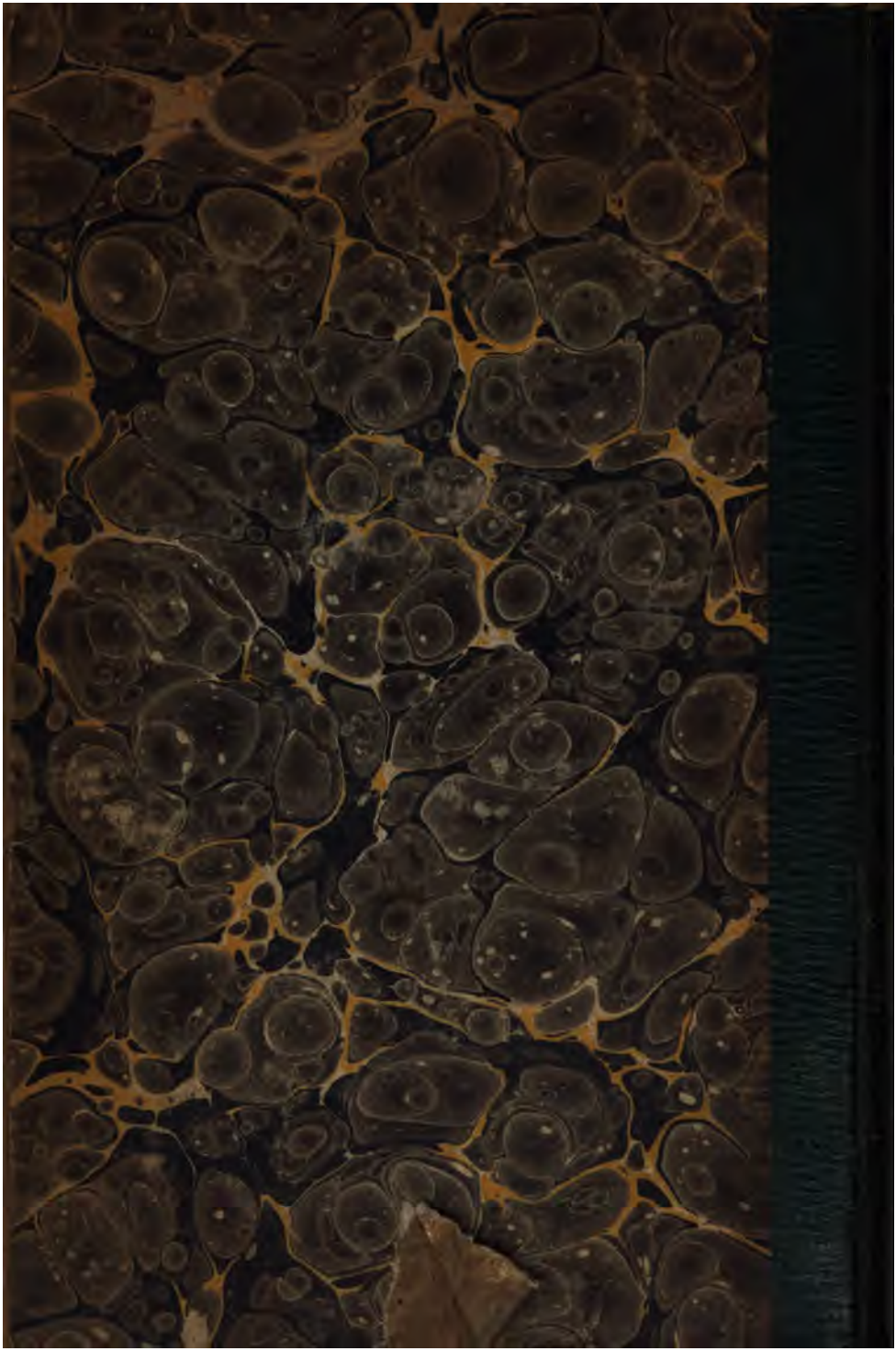
---

80) De Somniis I, 250.

81) *Ἰακὼβ μὲν οὖν μαθήσεως καὶ προκοπῆς ὄνομα, ἀκοῆς ἐξηρτημένων δυνάμεων, Ἰσραὴλ δὲ τελειότητος· ὄρασιν γὰρ θεοῦ μηνύει τὸ ὄνομα· Τελειότερον δὲ τί ἂν εἴη τῶν ἐν ἀρεταῖς, ἢ τὸ ὄντως ὂν ἰδεῖν*; De ebriet. 199.

Anhang.

Was in der Abhandlung selbst, ohne den Zusammenhang zu stören, nicht gut einen Platz finden konnte, will ich hier nachholen und so zugleich einem Vorwurfe entgehen, der mir vielleicht wegen des Schweigens gegemacht werden könnte. Ich habe nämlich noch einige Worte über die „göttliche Weisheit" (σοφία) zu sagen. Nach Allem, was wir bei unserem Philosophen von ihr erwähnt sehen, können wir nicht anders, als sie mit dem λόγος zu identificiren, da das eigentliche Wesen beider vollkommen identisch ist. — Wir haben gesehen, daß durch den λόγος die Welt ins Dasein tritt; dasselbe wird von der σοφία gesagt. So heißt es in der Schrift quis rer. div. h. 44: ὁ θεία σοφίᾳ δημιουργηθεὶς κόσμος. Ebenso de prof. 133: πατρὸς μὲν θεοῦ, ὃς καὶ τῶν συμπάντων ἐστὶ πατήρ· μητρὸς δὲ σοφίας, δι' ἧς τὰ ὅλα ἦλθεν εἰς γένεσιν. Vergl. auch de temulentia P. 344. — Der menschliche Geist wird genährt durch die göttliche Weisheit; sie heißt wie der λόγος das Manna, mit dem der Geist gespeist wird. So de nomin. mutat. 209. In Bezug auf den auch beim λόγος angewandten Vers Exod. 16, 4 heißt es: τίνα οὖν ἀποτροφὴν ἐνδίκως ὕεσθαι λέγει, ὅτι μὴ τὴν οὐράνιον σοφίαν. Die menschliche Weisheit verhält sich, wie wir früher schon (quis rer. div. h. 30) sahen, zur göttlichen wie das Besondere zum Allgemeinen. — Das ganze geistige Leben, alles sittliche Handeln hat in

der σοφία seine Quelle. De prof. p. 120 deutet er den Namen Bethuel auf die Weisheit, die Tochter Gottes (בַּת אֵל); wenn es nun auffallend sein sollte, sagt er dann, daß die Tochter auch zugleich Vater sei (der Rebekka), so möge man bedenken, daß „auch die Weisheit, obgleich dem Namen nach weiblich, dem Wesen nach doch männlich sei" und zwar deshalb, „weil sie in der Seele säe und erzeuge Erkenntniß, Wissenschaft, Klugheit und schöne, ruhmwürdige Thaten" (σπείρουσα καὶ γεννῶσα ἐν ψυχαῖς μάθησιν, παιδείαν, ἐπιστήμην, φρόνησιν, καλὰς καὶ ἐπαινετὰς πράξεις). So sehen wir schon aus dem Bisherigen — und dergleichen Aussprüche finden wir viele — daß die σοφία im Wesentlichen dem λόγος gleich sei; Philo sagt es aber auch ausdrücklich. Leg. alleg. I. 77 spricht er von dem Flusse Eden's und da heißt es: ποταμὸς ἡ γενικὴ ἐστιν ἀγαθότης· αὕτη ἐκπορεύεται ἐκ τῆς Ἐδὲμ τοῦ Θεοῦ σοφίας· Ἡ δέ ἐστιν ὁ Θεοῦ λόγος. Der Unterschied liegt also allein im Worte. Doch bedient sich Philo mit größerer Vorliebe des Wortes λόγος und nur gelegentlich spricht er von der σοφία. Da die Logoslehre den eigentlichen Inhalt seiner Philosophie ausmacht, habe ich auch in meiner Darstellung auf sie vorzüglich Rücksicht genommen. Ueber die σοφία vergl. noch Keferstein a. a. O. S. 144 ff.

Druck von J. H. Nagel in Leipzig.